اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۵ء

مدیر:

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۵ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۵ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۳۰
سائز	:	۱۴٫۵×۲۴٫۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۶ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۵ء | شمارہ: ۲

اقبالیات (اردو)

جولائی ۔ ستمبر ۱۹۹۵

مدیر

ڈاکٹر وحید قریشی

نائب مدیر : محمد سہیل عمر
مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت
معاونین : احمد جاوید
انور جاوید

اقبال اکادمی پاکستان
ایوان اقبال ،لاہور

اقبالیات

(اقبال ریویو)

جلد نمبر۳۶ جولائی ۱۹۹۵ء شمارہ نمبر۲

ترتیب

ہمارے قلمی معاونین

۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد	ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب قائد اعظم کیمپس ' لاہور
۲۔ ڈاکٹر وحید قریشی	ناظم اقبال اکادمی پاکستان 'لاہور
۳۔ ڈاکٹر تحسین فراقی	شعبہ اردو' اورینٹل کالج جامعہ پنجاب اقبال کیمپس 'لاہور
۴۔ ڈاکٹر وزیر آغا	۱۱۵/۳ سرور روڈ لاہور چھاونی
۵۔ محمد سہیل عمر	نائب ناظم ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور
۶۔ محمد اصغر نیازی	تحقیق کار ۔ اقبال اکادمی پاکستان' لاہور
۷۔ محمد آصف خان	مدیر پنجابی ادب ۔ آوٹ فال روڈ ' لاہور
۸۔ خضر یاسین	لاہور
۹۔ ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان لاہور

مثالی معاشرے کے مختلف ماڈل

اور

اقبال کا مرغدین

ڈاکٹر نعیم احمد

آج سے تقریباً دو ہزار سال پہلے سرزمین یونان پر سقراط کو زہر کا پیالہ دیا گیا۔ اس پر یونانی دیوتاؤں کی نفی اور نوجوان نسل کو گمراہ کرنے کا الزام تھا۔ جیل میں سقراط کو فرار کی پیش کش کی گئی۔ لیکن سقراط نے ملکی قانون اور عدالتی فیصلے کے احترام میں یہ پیشکش مسترد کر دی اور حق و صداقت کی خاطر نذرانہ جاں پیش کرنے کی مثال قائم کر دی۔

سقراط کی موت نے اس کے شاگرد خاص "افلاطون" کے ذہن پر بہت گہرے اثرات مرتب کئے۔ افلاطون کے ذہن میں یہ سوال ابھرا "کیا ایک ایسی ریاست کا قیام عمل میں لایا جا سکتا ہے جو صحیح معنوں میں حق و صداقت اور عدل و انصاف کی علمبردار ہو اور جس میں سقراط جیسے شخص کو سزائے موت نہ دی جا سکے؟" اس سوال کا جواب اس نے اپنی مشہور تصنیف "جمہوریہ" (Republic) میں دیا۔ جمہوریہ کا بنیادی مسئلہ عدل کا تعین و توضیح ہے۔ افلاطون فرد اور ریاست کو عضویاتی وحدت سمجھتا تھا۔ چنانچہ اس کے نزدیک اجتماعی عدل کی بنیاد انفرادی عدل پر ہے۔ فرد کی شخصیت کو اس نے تین حصوں میں تقسیم کیا' یعنی جبلت' جذبہ اور عقل۔ جبلت جسم کے زیریں حصہ میں پائی جاتی ہے۔ جذبہ کا مسکن دل اور عقل کا مرکز دماغ ہے۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کے اعتبار سے وہ فضائل (Virtues) کی بھی سہ گونہ تقسیم کرتا ہے۔ جبلت کی فضیلت تصرف نفس (Self-Control) ہے۔ جذبہ کی فضیلت شجاعت (Courage) ہے اور عقل کی فضیلت دانائی یا حکمت (Wisdom) ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ اگر جبلت جذبے کے ماتحت ہو جائے اور جذبہ عقل کے تابع فرمان ہو جائے تو اس طرح چوتھی فضیلت "انفرادی عدل" پیدا ہو گی۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کی طرز پر وہ ریاست کو بھی تین طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ مزدوروں' کاریگروں' تاجروں اور کاشتکاروں کا طبقہ جبلت کا مظہر ہے۔ محافظوں یا عسکریوں (Auxillries) کے طبقے میں جرات و شجاعت پائی جاتی ہے۔ فلسفیوں اور سائنس دانوں میں حکمت و دانش کی فضیلت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ اگر تاجروں اور محنت کشوں کا طبقہ محافظوں

کے ماتحت ہو جائے اور محافظ طبقہ حکماء و فلاسفہ کے زیر نگیں ہو' تو اس سے اجتماعی عدل پیدا ہو گا۔ ایسی ریاست میں مقتدر اعلیٰ اور حکمران فلسفی ہو گا(۱) جس کے ماتحت دانشور' محافظ اور تجار وغیرہ ایک سماجی وحدت میں متحد و منظم ہوں گے۔ اس ریاست کا ایک مخصوص نظام تعلیم اور قانون ازدواج ہو گا۔ اعلیٰ جسمانی و ذہنی صلاحیتوں کے حامل مرد و زن سے بہترین نسل حاصل کی جائے گی اور ایک مخصوص نظام کے تحت ان کی بہترین تربیت کی جائے گی۔(۲) افلاطون نے اپنی جس ریاست کا خواب دیکھا تھا' یہ اس کا مختصر سا خاکہ ہے۔ انفرادی اور اجتماعی عدل اس کا مابہ الامتیاز ہے اور اس میں سقراط جیسے آدمی کو زہر کا پیالہ نہیں دیا جا سکتا۔

افلاطون نے مثالی ریاست کا جو تصور پیش کیا' وہ قرون اولیٰ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ باوجود اپنی عالمگیر شہرت کے' بنی نوع انسان کے سیاسی و سماجی ارتقا پر زیادہ اثرانداز نہ ہو سکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ یہ اپنی نوعیت و ماہیت کے لحاظ سے ایک مابعدالطبیعیاتی(۳) نظریہ تھا۔

مثالی معاشرے کا خواب صرف افلاطون نے ہی نہیں دیکھا۔ افلاطون کے علاوہ اور بھی بہت سے مفکرین ہیں جنہوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں مثالی معاشرے کی تصویر کشی کی ہے۔ اس مختصر نشست میں یہ ممکن نہیں کہ آئیڈیل معاشرے کے تمام ماڈلوں سے تعرض کیا جا سکے۔ اس لئے میں صرف دو قسم کے ماڈلوں کا نہایت اختصار سے ذکر کروں گا جو عہد جدید کے سیاسی و سماجی ارتقاء پر بہت زیادہ اثرانداز ہوئے ہیں۔ اولاً وہ ماڈل ہیں جو معاہدہ عمرانی کے نظریہ کی پیداوار ہیں۔ ثانیاً وہ ماڈل جو کہ اشتراکی فلسفہ کے تحت وجود پذیر ہوا۔

معاہدہ عمرانی دراصل ایک مفروضہ ہے جو سیاسی و سماجی حقائق کی تشریح و توضیح میں مدد دیتا ہے۔ اسے تاریخی شواہد سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ تاریخ کے کونسے دور میں یہ معاہدہ ہوا تھا۔ جس طرح ہبوط آدم کا قصہ ایک ایسا مفروضہ ہے جو بعض مذہبی حقائق کی تشریح کرتا ہے' اسی طرح معاہدہ عمرانی بھی ایک ایسا مفروضہ ہے جو انسان کے قبل عمرانی (Pre-Social) دور سے متمدن اور مہذب دور کی طرف عبور کی داستان بیان کرتا ہے۔

سترہویں صدی کے آغاز میں تھامس ہابس نے اپنی مشہور تصنیف "لیویاتھان" (Leviathan) میں اس نظریہ کے خدوخال پیش کئے تھے۔(۴) اس نے انسان کی فطری حالت (State of Nature) کی یوں تصویر کشی کی ہے کہ ہر انسان دوسرے انسان کا دشمن نظر آتا ہے۔ انسان کی جدل پسندی (Belligerence) اس کے نزدیک انسان کی فطرت کا جزو لاینفک ہے۔ یہ جدل پسندی انسانی گروہوں اور جمعیتوں میں بدامنی' نزاع اور انتشار کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔ لوگ ایک دوسرے سے دست و گریباں ہوتے ہیں۔ قتل و غارت اور کشت و خون کا ایک نہ ختم

ہونے والا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت حال سے نجات حاصل کرنے کے لئے لوگوں نے ایک معاہدہ عمرانی (Social contract) کیا۔ اس معاہدے کی رو سے انہوں نے ایک حاکم کو اپنے اوپر مسلط کر لیا اور اپنے تمام حقوق سے دستبردار ہو گئے۔ حاکم اعلیٰ یا آمر مطلق سے انہوں نے نہ صرف سماجی امن و امان کی خواہش کی۔ معاشرے میں نظم و ضبط اور امن و امان قائم کرنے کیلئے انہوں نے اسے ہر قسم کے اختیارات تفویض کر دیئے کہ وہ جس کو چاہے پھانسی لگا دے، جیل میں ڈال دے یا کسی اور طرح کی سزا دے۔ ہابس کا آمر مطلق کسی کے سامنے جوابدہ نہیں۔ اس کی غلامی کا طوق لوگ صرف اس لئے اپنے گلے میں ڈالتے ہیں کہ وہ سماجی امن و امان کو یقینی بناتا ہے اور لوگ اپنے گھروں میں چین کی نیند سو سکتے ہیں۔

ہابس کے معاہدہ عمرانی کے تصور میں چار نکات ہمارے لئے اہمیت کے حامل ہیں۔

۱۔ اس نظریئے میں فطری قانون (Natural Law) کی اہمیت ریاستی امور میں کلیتہ" ختم کر دی گئی۔

۲۔ حاکم اعلیٰ کو تمام قوانین کا سرچشمہ قرار دیا گیا۔

۳۔ کلیسا اور تمام خود مختار اداروں کو حتمی اور غیر مشروط طور پر حکومت کے ماتحت کر دیا گیا۔

۴۔ حاکم اعلیٰ کا اقتدار مطلق کسی الوہی حق (Divine right) کا رہین منت نہیں بلکہ خالصتاً افادی بنیادوں پر استوار ہے۔

ہابس کے معاہدہ عمرانی کے تصور نے قرون اولیٰ کی خیال پرستی اور قرون وسطیٰ کے اختیار و قانون (Authority and Law) کے فرسودہ عقائد کا مکمل طور پر خاتمہ کر دیا۔ ریاست کے انتظام و انصرام میں کلیسا کے الوہی اختیار کی نفی کر دی گئی اور اس کے ساتھ فطری قانون کی بالادستی کو بھی ریاست کی حدود سے باہر نکال دیا گیا۔ اس طرح انسان اپنی اصل صورت میں سامنے آیا جو سرکش جبلتوں اور بلند ترین فکری اوصاف کا مرکز تھا۔ اس کی سرکش حیوانی جبلتوں اور ان کے تصادم کا اظہار اس کی فطری حالت (State of Nature) ہے معاہدہ عمرانی اس کی فکری اور عقلی صلاحیتوں کی علامت ہے۔ معاہدہ عمرانی اسے پیہم جنگ و جدل کی حالت سے نکال کر مہذب اور متمدن زندگی کی آسائشیں عطا کرتا ہے۔ لوگ آمر مطلق کی غیر مشروط اطاعت اس لئے اختیار نہیں کرتے کہ اسے کوئی مذہبی یا مابعد الطبیعی اختیار و قوت حاصل ہے۔ وہ خالص افادی بنیادوں پر اس کی غلامی قبول کرتے ہیں تاکہ بدامنی اور کشت و خون سے انہیں نجات حاصل ہو جائے۔

یہ ہے معاہدہ عمرانی کی شکل جس نے ایک طرف ازمنہ وسطیٰ کی سیاست کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی اور دوسری طرف عہد جدید کی نشاۃ ثانیہ کا دروازہ کھول دیا۔ اس معاہدے میں ہمیں جدید انسان کی جھلک نظر آتی ہے جو بنیادی طور پر خود آراء، خود پسند، مذہب بیزار، مادہ پرست اور حصول طاقت میں سرگرداں ہے۔ ہابس کے اس نظریئے نے آمریت، مطلقیت اور افادیت کو ایک بہت بڑا جواز فراہم کیا۔

بعد ازاں لاک اور روسو نے معاہدہ عمرانی کی نئی تعبیر پیش کی جس سے جدید جمہوریت کی راہ ہموار ہوئی۔ لاک نے کہا کہ لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ حاکم اعلیٰ سے مطمئن نہ ہوں تو اسے برطرف کر کے نیا حاکم مقرر کر دیں۔ مزید برآں اس نے انسان کے تین بنیادی اور ناقابل انتقال (Inalienable) حقوق کا ذکر کیا جس پر کوئی حکمران بھی اپنا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ حقوق ہیں ذاتی ملکیت، زندگی اور آزادی۔ حکومت اس کے نزدیک ایک ایسا مقتدر ادارہ ہے جسے لوگ باہمی رضامندی سے اپنے اوپر مقرر کرتے ہیں، تاکہ بہتر سیاسی و سماجی نتائج حاصل کر سکیں۔ اگر یہ ادارہ ایسا کرنے میں ناکام رہے تو لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ معاہدے کو کالعدم قرار دے کر نئے حکمران سامنے لے آئیں۔ روسو نے لاک کے تصور میں قدرے ترمیم کر دی اور کہا کہ اصل حاکمیت یا اقتدار عوام کا ہوتا ہے۔ اس نے ہابس پر بھی تنقید کی اور کہا کہ انسان کی فطری حالت میں جو دراصل اس کی جنت گم گشتہ ہے، مساوات (Equality) اور آزادی جیسی نعمتوں کی فراوانی تھی۔ وہ اپنی کتاب معاہدہ عمرانی (Contract Social) کی ابتداء ہی ان الفاظ سے کرتا ہے، "Man is born free but everywhere he is in chains" روسو ہابس سے یہ بات اخذ کرتا ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ ناقابل تقسیم اور ناقابل انتقال ہے لیکن وہ اسے فرد واحد کی بجائے "ارادہ جمہور" (General Will) کی طرف منسوب کرتا ہے۔

اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معاہدہ عمرانی کے نظریئے سے دو قسم کے معاشرے متشکل ہوئے۔ آمرانہ اور جمہوریت پسندانہ۔ جدید آمرانہ نظاموں کی تہہ میں اگر ہابس کے نظریات کارفرما ہیں تو جدید جمہوریتوں (مثلاً امریکہ اور فرانس) کی جمہوریتوں کی بنیاد لاک اور روسو کے نظریات ہیں۔

اب آیئے ایک نظر اس مثالی معاشرے پر ڈالتے چلیں جس کا خواب کارل مارکس نے دیکھا تھا۔

کارل مارکس کے نظام کی اساس اور اصل الاصول "جدلیات" (Dialectics) کا تصور ہے۔ مادہ کارل مارکس کے نزدیک اس کائنات کی حقیقت مطلقہ ہے۔ حیات اور فکر و شعور مادی اعمال

ہی کے پس مظہر (Epiphenomenon) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مادے کے اندر حرکت و ارتقا کا باعث اس کی باطنی جدلیات ہے۔ جدلیات دراصل آویزش اور تصادم کا ایک اصول ہے جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ایک شے ایک معینہ عرصے تک اپنی حالت برقرار رکھتی ہے اور پھر اپنی نفی کی طرف عود کرتی ہے۔ پہلی حالت وہ دعویٰ (Thsis) کہتا ہے اور اس کے اندر سے ابھرنے والی اس کی ضد کو وہ جواب دعویٰ (Anti-Thesis) کا نام دیتا ہے۔ دعویٰ اور جواب دعویٰ باہمہ گیر ٹکراتے ہیں اور ان کے ٹکرانے سے حرکت و ارتقاء کا عمل شروع ہوتا ہے۔ دعویٰ اور جواب دعویٰ مستقلاً" حالت آویزش میں نہیں رہ سکتے۔ یہ بالآخر پرسکون اور ہم آہنگ ہو کر ایک تیسرے اصول کو جنم دیتے ہیں جس کے لئے وہ ترکیب (Synthesis) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ ترکیب میں دعویٰ اور جواب دعویٰ کا تضاد اور تناقص ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن کچھ عرصے بعد یہ ترکیب ایک دوسرے جواب دعویٰ کو پیدا کرتی ہے اور خود دعویٰ بن کر اس سے متصادم ہوتی ہے۔ حرکت و آویزش پھر شروع ہو جاتی ہے جو ایک دوسری ترکیب پر منتج ہوتی ہے۔ جدلیات کا یہ عمل ثلیثی انداز میں جاری و ساری رہتا ہے اور جمادات و نباتات سے ہوتا ہوا حیوانات اور پھر انسان تک آ پہنچتا ہے' جب تک یہ عمل مادے کی اقلیم میں جاری رہتا ہے تو یہ "جدلیاتی مادیت" (Dialectical Materialism) کہلاتا ہے۔ لیکن انسان کی سطح پر پہنچ کر یہ تاریخی مادیت (Historical Materialism) کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ ایک نظام حکومت ایک وقت تک برقرار رہتا ہے۔ لیکن اس کا جواب دعویٰ اس کے اندر سے ہی جنم لیتا ہے اور اس کے ساتھ متصادم ہو جاتا ہے۔ یہ تصادم ایک نئے نظام حکومت یا ایک نئی ترکیب کی داغ بیل ڈالتا ہے جس میں گذشتہ تضاد ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک عرصے بعد جدلیات کا عمل ایک نئے جواب دعویٰ کو پیدا کرتا ہے اور تصادم پھر شروع ہو جاتا ہے۔ اس طرح تاریخی عمل بھی دعویٰ' جواب دعویٰ اور پھر ترکیب دعویٰ کے ثلیثی انداز میں حرکت و ارتقا پذیر رہتا ہے۔ ہر تصادم ایک انقلاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاریخی عمل دراصل انقلابات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو ابتدائی اشتراکیت سے شروع ہوتا ہے اور غلامی' جاگیرداری' سرمایہ داری اور پھر سوشلزم کی سطح تک جا پہنچتا ہے۔ تاریخ کی جدلیات میں تناقص اور تضاد بتدریج گھٹتے چلے جاتے ہیں۔ چنانچہ سوشلزم کے بعد جو ترقی یافتہ کیمونزم کی شکل سامنے آتی ہے اس میں بالکل ختم ہو جاتا ہے۔(۶) اس شکل کو غیر طبقاتی معاشرہ (Classless Society) کہا جاتا ہے جس کا خواب کارل مارکس نے دیکھا تھا اور یہی اس کی جنت گم گشتہ ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کی نظر میں مثالی معاشرہ کس طرح کا ہے۔ اس سلسلے میں جو

پہلی بات ہمیں ذہن نشین کر لینی چاہیئے وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال توحید کو نہ صرف فرد کی انفرادی روحانی ترقی کے لئے اساسی اصول سمجھتے ہیں بلکہ انسانیت کی اجتماعی فلاح و بہبود کیلئے بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنے مشہور لیکچر (The Principle of Movement in the Structure of Islam) کے شروع میں آمد اسلام سے قبل دنیا کی سیاسی و سماجی حالت کا نقشہ کھینچا ہے اور اسے ایک ایسے عظیم الشان درخت کی مانند قرار دیا ہے جو تہذیب و ثقافت کے سنہری برگ و بار لایا ہو' لیکن جسے اندر تک دیمک چاٹ گئی ہو اور وہ گرنے کے قریب ہو۔ پھر انہوں نے شہنشاہ جولین کا حوالہ دیا ہے جو اپنے وسیع و عریض سلطنت کے انتظام و انصرام کیلئے کسی ایسے سماجی اصول کی تلاش میں تھا جو اس کی سلطنت کے مختلف النوع علاقوں' قبیلوں اور نسلوں کو ایک سیاسی وحدت میں منسلک و مربوط کر سکے۔ اس مقصد کیلئے اس نے مسیحی عقائد کی طرف رجوع کیا مگر انہیں ناکافی پا کر پھر قدیم رومی دیوتاؤں کی طرف راغب ہو گیا۔

علامہ کا خیال ہے کہ عین اس وقت جب انسانیت کو ایک ارتباطی اصول کی اشد ضرورت تھی' اسلام کا ظہور ہوا اور توحید کے روحانی اصول نے لوگوں کو قبائل و شعوب کی سطح سے اٹھا کر ملت کی وسیع تر وحدت میں منظم کر دیا۔ تخت و تاج یا رنگ و نسل سے وفاداریاں ختم ہو گئیں اور ایک اللہ سے وفاداری کا رشتہ استوار ہوا۔ قبائلی مفادات کے محدود دائروں میں زندگی بسر کرنے والے بادیہ نشینوں کے لئے پوری کرہ ارض مسجد قرار پائی' یہ توحید کا اصول ہی تھا جسے اپنانے کے بعد صحرائی بدو نہ صرف انفرادی طور پر انتہائی روحانی بلندیوں پر پہنچ گئے بلکہ چہار دانگ عالم میں پھیل گئے اور سطوت قیصر و کسریٰ کے وارث بن گئے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال کا مثالی معاشرہ صدر اسلام کا معاشرہ ہے جس میں توحید کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اس کا دستور خدا کا عطا کردہ ہے۔ اس میں اصول معیشت و معاشرت کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ تاہم فروعی مسائل کیلئے مشاورت کا دروازہ کھلا رکھا گیا ہے' اس میں خلیفہ کو باہمی رضامندی سے منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس میں خلیفہ ہابس کا آمر نہیں بن جاتا بلکہ عوام کا صحیح خادم بنتا ہے اور راتوں کو بھیس بدل کر لوگوں کے دکھ درد سے آگاہ ہوتا ہے اور ایسے خلیفہ کو ایک عام آدمی بھی روک کر پوچھ سکتا ہے کہ اس نے یہ چادر کہاں سے خریدی۔ اس میں لوگوں کو آزادی حاصل ہے اور مسلم و غیر مسلم کی تخصیص کے بغیر ان کے حقوق متعین ہیں۔

لیکن یہ امر افسوس کا باعث ہے کہ صدر اسلام کا یہ مثالی معاشرہ بتدریج روح اسلام سے دور ہوتا گیا اور خلافت ملوکیت میں بدل گئی۔

مثالی معاشرے کے مختلف ماڈل اور اقبال کا مرغدین

علامہ اگرچہ جمہوریت کو ایک اچھا اور قابل عمل نظام سمجھتے تھے لیکن وہ اس کے نقائص سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ مغرب میں جمہوریت جس طرح پھیلی وہ بھی دراصل ایک فریب تھا۔ رائے عامہ کی نمائندگی کرتے ہوئے جو لوگ برسراقتدار آئے وہ امراء اور جاگیردار ہی تھے۔ انگلستان میں یہ جاگیردار ہی تھے جنہوں نے شاہ جون کو بے بس کر کے میگنا کارٹا کی دستاویز پر دستخط کروا لئے تھے۔ اس طرح مغرب میں جمہوریت کے نام پر جو ڈرامہ کھیلا گیا اس میں طاقتور جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا طبقہ ہی عوامی نمائندگی کا بھیس بدل کر مسند اقتدار پر قابض ہوا۔ علامہ فرماتے ہیں :

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ان الملوک
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم گر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں ساز دلبری
ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایت و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمئی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

''خضر راہ'' (بانگ درا)

مغرب میں جمہوری تجربے کا ردعمل ہٹلر اور مسولینی کے فاشزم اور لینن اور مارکس کے اشتراکی انقلاب کی صورت میں ہوا۔ فاشزم نسلی اور قومی آمریت تھی۔ لیکن روسی اشتراکیت کا پیغام بین الاقوامی نوعیت کا تھا۔ جب ملوکیت نے بورژوائی جمہوریت کا لبادہ اوڑھا اور معاشی

فوائد عوام تک نہ پہنچ پائے، بلکہ سرمائے کا ارتکاز ایک مخصوص طبقے میں ہو کر رہ گیا تو اس کا لازمی نتیجہ اشتراکی فلسفے کی صورت میں سامنے آیا۔ علامہ اقبال اشتراکیت کے پہلوؤں کیلئے اپنے دل میں نرم گوشہ رکھتے تھے۔

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

"فرمان خدا (فرشتوں سے)" (بال جبریل)

اشتراکیت میں جو بات انہیں اچھی لگی وہ ذاتی ملکیت کا انکار ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے باد سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نور آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

(بال جبریل)

اس کے علاوہ وہ معاشی ترقی کے مارکسی ماڈل کو بھی بنظر استحسان دیکھتے تھے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمئی گفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار

مثالی معاشرے کے مختلف ماڈل اور اقبال کا مرغدین

انسان کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار

لیکن روس کی پرولتاری آمریت میں جس طرح انسان کی انفرادیت کی نفی کی گئی اور اس کی آزادی تحریر و تقریر کا گلا گھونٹا گیا وہ انہیں مطلقاً" پسند نہ آیا۔ وہ روٹی' کپڑے اور مکان کی سہولت کو فی نفسہ نصب العین قرار دینے پر تیار نہ تھے۔ وہ معاشی و سماجی ترقی کی بنیاد روحانی اور اخلاقی انقلاب پر رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک اللہ اور اس کی حاکمیت پر ایمان انفرادی و اجتماعی ارتقاء کا راہنما اصول ہونا چاہئے۔ وہ بہ صمیم قلب یہ سمجھتے تھے کہ جو فلسفہ اور آئیڈیالوجی انکار ذات الیہ پر استوار ہو گا سقیم اور ناپائیدار ہو گا۔ یہی وجہ ہے جب انہوں نے اپنے اردگرد نگاہ ڈالی تو انہیں نہ کوئی نظام ریاست کلیتہ" قابل قبول نظر آیا اور نہ ہی نظام فکر۔ روایتی مذہب پرستی اسلام کی حرکی روح سے عاری ہو چکی تھی۔ سیاسی و معاشی نظام ایمان و تقویٰ سے بے نیاز ہو چکے تھے۔ ۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اسکی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ان حالات میں ان کا شاعرانہ وجدان انہیں اس کرہ ارض کے حلقہ صبح و شام سے نکال کر سیارہ مریخ پر لے جاتا ہے جہاں ان کی آرزوئیں اور امنگیں متشکل ہو کر ایک مثالی معاشرہ کا روپ دھارتی ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ مثالی معاشرہ جسے وہ "مرغدین" کہتے ہیں کس طرح کا ہے۔

علامہ جاوید نامہ میں اپنے روحانی سفر کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ وہ فلک قمر' فلک عطارد اور فلک زہرہ سے ہوتے ہوئے فلک مریخ پر پہنچتے ہیں۔(۷) رومی ان کے ساتھ ہیں اور وہ خود کو "زندہ رود" کہتے ہیں۔ یہاں ایک مرغزار میں انہیں ایک رصدگاہ نظر آتی ہے۔ رومی زندہ رود کو بتاتے ہیں کہ یہ مقام زمین سے مماثلت رکھتا ہے اور یہاں کے باشندے کرہ ارض کی بستیوں کی طرح ہی گلی کوچوں میں رہتے ہیں اور مغربی اقوام کی طرح ہی علوم و فنون کے ماہر ہیں۔ علم و ہنر میں وہ اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ زمان و مکان پر غالب آ چکے ہیں۔ وہاں موت جسم کے مرنے سے وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ ان کو قبل از وقت اپنی موت کا علم ہو جاتا ہے اور جسم کو روح میں جذب کر لیتے ہیں' ابھی رومی اور زندہ رود یہ باتیں کر ہی رہے ہوتے ہیں کہ رصدگاہ سے ایک طویل القامت اور عمر رسیدہ مریخی عالم برآمد ہوتا ہے۔ اس کی داڑھی برف کی طرح سفید ہے اور وہ زمینی سائنس دان کی طرح بڑا دانا و بینا ہے۔ اس کا چہرہ ترکوں کی طرح ہے اور اس کی

آنکھوں میں گہرے غور و فکر کے آثار ہیں۔

بوڑھا مریخی رومی اور زندہ رود کو وہاں دیکھ کر بہت خوش ہوتا ہے اور انہیں طوسی اور خیام کی زبان میں خوش آمدید کہہ کر وہاں کے حالات بیان کرتا ہے۔ زندہ رود اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ فارسی زبان کیسے بول رہا ہے۔ اس پر بوڑھا مریخی بتاتا ہے کہ وہ ایران میں رہ چکا ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مریخی زمین پر گر گیا تھا اور اس نے اپنی یادداشت میں زمین کے احوال قلمبند کر لئے تھے۔ خود اپنے بارے میں وہ پیر مریخی ان کو بتاتا ہے کہ وہ معدنی تحقیقات کے سلسلے میں ایران' یورپ' مصر' ہند' امریکہ' چین اور جاپان کی سیر کر چکا ہے' لہٰذا اہل زمین مریخ والوں سے واقف ہوں یا نہ ہوں' مریخی زمین والوں کو خوب جانتے ہیں۔

مریخی دانشمند کی باتیں سن کر رومی اپنا اور زندہ رود کا تعارف کراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا مقصد بھی تحقیق ہے۔

مریخی دانشمند انہیں بتاتا ہے کہ جہاں وہ کھڑے ہیں وہ وہاں کے ابولابا برخیا کے آباد کئے ہوئے شہر مرغدین کا نواح ہے۔ برخیا اللہ کا بڑا نیک بندہ تھا اس لئے وہ بہشت میں فرزمرز (یعنی ابلیس) کے بہکاوے میں نہ آیا۔ اس لئے اللہ نے اسے مریخ کا یہ جنت نظیر فلک عطا کیا۔

اس کے بعد رومی اور زندہ رود شہر مرغدین کی سیر کرتے ہیں اور اس کا نقشہ یوں بیان کرتے ہیں۔

مرغدین شہر کی عمارات بلند و بالا ہیں۔ یہاں کے رہنے والے خوش گفتار' خوش شکل' نرم خو اور سادہ پوش ہیں۔ انہیں وہاں روزی کمانے کی فکر ہلکان نہیں کرتی۔ وہ کیمیائے آفتاب کے رازدان ہیں' جس طرح اہل زمین آب شور سے نمک حاصل کر لیتے ہیں' ویسے ہی وہ سورج کی شعاعوں سے سیم و زر کشید کر لیتے ہیں۔ وہاں علم و ہنر کا مقصد خدمت ہے اور کارکردگی جانچنے کا پیمانہ زر نہیں' وہاں کوئی دینار و درہم سے آگاہ نہیں' یہ بت وہاں کے حرموں میں نہیں پائے جاتے۔ مشینوں کا دیو طبیعتوں پر گرانبار نہیں' نہ ہی وہاں کا آسمان فیکٹریوں اور ملوں کے دھوئیں سے تیرہ و تاریک ہے۔ وہاں کے کسان محنتی ہیں' ان کے چراغ روشن رہتے ہیں اور وہ جاگیرداروں کی لوٹ کھسوٹ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہاں کے لوگ کاشتکاری کرتے ہیں لیکن اتنے اجڈ اور گنوار نہیں کہ پانی کیلئے ایک دوسرے کے گلے کاٹیں۔ یہاں ہر کاشتکار کو اپنے کام کا پورا صلہ ملتا ہے (کیونکہ یہاں جاگیرداری نظام سرے سے موجود ہی نہیں)۔ یہاں نہ فوج ہے نہ پولیس' نہ یہاں کبھی کشت و خون ہوتا ہے' نہ یہاں تشہیر دروغ یعنی پروپیگنڈا کی کوئی صورت پائی

جاتی ہے' نہ یہاں کے بازاروں میں آوارہ اور بے کار لوگوں کی بھیڑبھاڑ ہے اور نہ ہی بھیک منگوں کی صدائیں سمع خراشی کرتی ہیں۔ حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ یہاں نہ کوئی سائل ہے نہ مفلس' نہ حاکم ہے نہ محکوم نہ کوئی آقا ہے نہ غلام' سب بھائی بھائی ہیں۔

یہاں زندہ رود یہ سوال اٹھاتا ہے کہ سائل و محروم اور حاکم و محکوم تقدیر حق ہے اور خدا نے بندوں کے مابین یہ فرق و امتیاز خود رکھا ہے۔ اس پر حکیم مریخی مسئلہ تقدیر کی بحث چھیڑ دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ خود تدبیر کرنا تقدیر حق ہے' یعنی جس خدا نے تقدیر بنائی ہے' اسی نے تدبیر کا بھی حکم دیا ہے۔ تقدیر ایک نہیں جس کے ہم لازماً پابند ہیں۔ تقدیریں کئی ہیں' اگر ایک تقدیر مرضی کے مطابق نہ ہو تو دوسری تقدیر کے لئے کوشش کرنا چاہئے' اصل حقیقت یہ ہے جیسے تم ویسی تمہاری تقدیر' مٹی بنو تو ہوا میں منتشر ہو جاؤ گے۔ پتھر بنو تو شیشہ شکن بن جاؤ گے' شبنم ہو تو خاک میں مل جانا تمہارا مقدر ہے' سمندر بنو گے تو حیات جاوداں پاؤ گے۔۔

نوع دیگر بیں جہاں دیگر شود
ایں زمین و آسمان دیگر شود

حکیم مریخی رومی اور زندہ رود کو مرغدین کی سیر کرا رہے تھے کہ اچانک ایک کھلے میدان میں انہیں ایک مجمع نظر آیا جس سے ایک عورت خطاب کر رہی تھی۔ اس کا چہرہ بظاہر خوب چمکتا تھا لیکن اس کا دل سوز و گداز سے محروم تھا۔ اس کا سینہ جوش جوانی سے خالی تھا اور وہ عشق اور آئین عشق سے بے خبر تھی۔ وہ مرد و زن کے باہمی تعلقات پر تقریر کر رہی تھی' یعنی "اسرار بدن" فاش کر رہی تھی۔ اس کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو ازدواج سے بچنا چاہئے تاکہ وہ بار امومت اور پرورش اطفال کی زحمت سے بچی رہیں۔(۸) حکیم مریخی زندہ رود کو بتاتا ہے کہ یہ دوشیزہ مریخی نہیں' بلکہ اسے فرزمرز یعنی شیطان یورپ سے اٹھا لایا ہے۔ یہ فرنگن خود کو نبیہ آخر الزماں کہتی ہے اور لوگوں کو بہکاتی ہے۔

اقبال کے مرغدین کا پہلا کردار حکیم مریخی سائنسی ترقی اور روحانی کمال کی علامت ہے' اس میں اگرچہ ہمیں افلاطون کے کنگ فلاسفر کی جھلک ملتی ہے تاہم وہاں ایسی طبقاتی تقسیم نظر نہیں آتی جس میں عوام کاروبار حکومت میں حصہ نہ لے سکیں۔ شہر مرغدین کے معاشرے میں ہمیں صدر اسلام کے اخلاقی فضائل متمثل نظر آتے ہیں' لیکن روحانی فضیلت کے ساتھ ساتھ سائنسی تحقیق بھی اوج کمال کو پہنچی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ رصدگاہ کی موجودگی اس بات کی غماز ہے کہ وہ کائنات کی دور دراز کہکشاؤں تک رسائی پانے کی امنگ رکھتے ہیں۔ وہاں ہمیں روسو کی مساوات اور آزادی سے بہتر مساوات اور آزادی ملتی ہے اور مارکس کے غیر طبقاتی معاشرہ سے

بہتر سماج نظر آتا ہے، جس میں انفرادی ترقی اور اجتماعی ترقی کے ساتھ ساتھ معاشی تقاضوں اور روحانی تقاضوں کے مابین مکمل ہم آہنگی اور توازن نظر آتا ہے۔ مرغدین کے باشندے زائد پیداوار (Over-production) کے جنون میں مبتلا نہیں، نہ ہی وہ خوفناک ہتھیار بنانے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی ضروریات دستکاریوں سے پوری کر لیتے ہیں، اس لئے وہاں ملیں اور فیکٹریاں غلیظ دھواں نہیں اگلتیں، اس طرح نہ ہی وہاں کی صاف و شفاف فضا کو خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ماحول آلودہ ہوتا ہے۔

بر طبیعت دیو ماشیں چیرہ نیست　　آسمانہا از دخانہا تیرہ نیست(۹)

اس شعر سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ صنعتی انقلاب کے تاریک پہلوؤں سے پوری طرح آگاہ تھے اور ان کے شاعرانہ وجدان نے ان خطرات کو بھانپ لیا تھا جن سے آج کا ادارہ تحفظ ماحولیات لرزاں و ترساں ہے۔

شہر مرغدین میں فرنگن کا کردار ابلیسی قوتوں کا غماز ہے۔ ابلیس کا عمل دخل حرکت و ارتقاء کی علامت ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مرغدین کا معاشرہ جمود اور تعطل کا شکار نہیں بلکہ اس کے اندر خیر و شر کی جدلیات ارتقاء کی اگلی منزلوں کی طرف لے جا رہی ہے۔

بعض لوگ علامہ اقبال پر رجعت پسندی اور قدامت پرستی کا الزام لگاتے ہیں(۱۰) کہ وہ اپنے آئیڈیل معاشرے میں صنعتی ترقی کو کوئی جگہ نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ علامہ کو چاہئے تھا کہ وہ صنعتی ترقی سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کرتے، نہ کہ دیو مشین کو اپنے مثالی معاشرے سے نکال باہر کرتے، اس کے جواب میں، میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ آج سائنس اور ٹیکنالوجی نے اتنی ہوشربا ترقی کر لی ہے کہ خود سائنس دان بوکھلا اٹھے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ ساری ترقی غلط رخ پر ہوتی آئی ہے۔ بقائے اصلح کی اندھا دھند دوڑ میں ہر قوم دوسری اقوام سے آگے نکل جانا چاہتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ پیداوار اور خطرناک ترین اسلحے کی تیاری کے جنون نے دیو مشین کو دن رات حرکت میں رکھا ہوا ہے۔ نتیجۃً پورا کرہ ارض مکمل تباہی کے دہانے پر پہنچ چکا ہے۔ آج خود سائنس دان یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ سائنسی اور صنعتی ترقی کو کچھ عرصے کے لئے روک دینا چاہئے۔ ماحولیات والے قدیم مذاہب اور اساطیر میں کوئی ایسا نسخہ کیمیا ڈھونڈ رہے ہیں جو شورش اقوام کے خاتمے اور امن و آشتی کے فروغ کا باعث ہو، تاکہ کرہ ارض اور نسل انسانی کو بچایا جا سکے۔

اب آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اقبال کا مرغدین رجعت پسندی ہے یا عہد حاضر کا نسخہ کیمیا!

ت

حواشی

۱- افلاطون کا مشہور مقولہ ہے : "جب تک حکماء بادشاہ نہ ہو جائیں یا بادشاہ حکماء نہ بن جائیں' مملکتوں کے سیاسی اور اخلاقی امراض رفع نہیں ہو سکتے- نہ ہماری مجوزہ حکومت وجود میں آ سکتی ہے اور نہ ہی نوع انسان اپنے کمال کو پہنچ سکتی ہے-" (دیکھئے : داستان دانش از خلیفہ عبدالحکیم "افلاطون کی جمہوریہ کا خلاصہ") افلاطون کی مثالی ریاست کا حکمران فلسفی ہے جو کہ ایک معمر آدمی ہے' اس کی نہ کوئی جائیداد ہے اور نہ ہی بال بچے' تمام ریاست اس کا گھر اور اس کے باشندے اس کے اہل و عیال ہیں-

۲- افلاطون نے اپنے مشہور مکالمہ "جمہوریہ" میں مثالی ریاست کا تفصیلی نقشہ دیا ہے- وہ روایتی شادی کا قائل نہیں بلکہ "بیویوں کی اشتراکیت" (Communism of Wives) کا قائل ہے- حکومت مطلوبہ بچوں کے اعداد و شمار جاری کرتی ہے- ریاست کے مرد و زن وقتی اور عارضی شادیوں کے ذریعہ سے بچوں کی یہ تعداد پوری کرتے ہیں- پیدائش کے بعد ان بچوں کو گورنمنٹ نرسریوں میں منتقل کر دیا جاتا ہے' جہاں حکومت کی مجوزہ پالیسی کے مطابق ان کی تربیت کی جاتی ہے- نظام تعلیم دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے' جمناسٹک اور موسیقی- جمناسٹک میں ہر قسم کی فوجی تربیت اور کھیلیں وغیرہ آ جاتے ہیں- موسیقی سے اس کی مراد تمام فنون لطیفہ' واقفیت عامہ اور دیگر علوم ہیں- جدید دور میں ہم اس سے کلچر مراد لے سکتے ہیں' تعلیم و تربیت کے مختلف مراحل میں بچوں کو متعدد آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے- اس کے بعد یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ بچوں کو کن ریاستی طبقات میں رکھا جاتا ہے- مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ کیجئے : برٹرنڈ رسل' تاریخ فلسفہ مغرب' لندن ۱۹۶۸ء ص ۱۳۶-

۳- افلاطون کہتا ہے کہ مثالی ریاست اپنے حقیقی معنوں میں صرف عالم امثال (World of Ideas) میں موجود ہے' دنیا میں جتنی بھی ریاستیں پائی جاتی ہیں وہ اس کی بگڑی ہوئی اور نامکمل شکلیں ہیں- دنیائے زمان و مکان میں ایک ریاست بعینہ وجود پذیر نہیں ہو سکتی- دنیاوی ریاستیں صرف اس کی بہتر نمائندگی کر سکتی ہیں- یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی کا باعث ہے کہ افلاطون نے شہنشاہ ڈائیونیسس دوم کی درخواست پر مثالی ریاست کے قیام کی کوشش کی- لیکن خوشامدی مصاحبوں نے اس کے کان بھرے کہ افلاطون حکومت پر قبضہ کرنا چاہتا ہے- چنانچہ شہنشاہ نے اس کی گرفتاری اور قتل کا فرمان جاری کر دیا- تاہم افلاطون بمشکل اپنی جان بچا کر وہاں سے بھاگ سکا-

۴- تھامس ہابس' لیویاتھان' باب اول-

۵- معاہدہ عمرانی کی نئی تعبیر لاک نے اپنی کتابوں میں پیش کی ہیں :

i) Two Treatises of Government

ii) Of Civil Government

۶- یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر غیر طبقاتی سماج میں تضاد کلیتہً ختم ہو جاتا ہے تو کیا یہ سماج جمود اور تعطل کا شکار نہیں ہو جائے گا؟ کیونکہ بقول کارل مارکس یہ داخلی تضاد یا جدلیات ہی ہے جو حرکت و ارتقا کے عمل کا باعث بنتی ہے- کارل مارکس اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جدلیات کا عمل پھر بھی جاری رہے گا- تاہم یہ آویزش بیماریوں' آفات سماوی اور خارجی فطرت کے ساتھ ہو گی- جہاں تک غیر طبقاتی معاشرے کا تعلق ہے' اس کے اندر مکمل ہم آہنگی اور توازن ہو گا-

۷- علامہ اقبال نے ۱۹۲۹ء میں جاوید نامہ لکھنا شروع کیا اور ۱۹۳۲ء میں اسے مکمل کیا- ان کا ارادہ تھا کہ اس کا نام "معراج نامہ" رکھا جائے- لیکن بعد ازاں انہوں نے اس کا نام جاوید نامہ رکھ دیا- اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے آخر میں اپنے بیٹے جاوید اقبال کیلئے کچھ ضروری باتیں تحریر کیں- دراصل وہ جاوید اقبال کی معرفت نئی نسل کو اپنا پیغام پہنچانا چاہتے تھے چنانچہ "خطاب بہ جاوید --- سخنے بہ نژاد نو" اس بات کا محرک بنا کہ وہ "معراج نامہ" کی بجائے اپنی روحانی واردات کا نام "جاوید نامہ" رکھیں- شروع میں ان کا خیال تھا کہ وہ معراج محمدیؐ پر عام شعری انداز میں کتاب لکھیں- لیکن انہی دنوں یورپ میں دانتے کی ڈیوائن کامیڈی پر متعدد شرحیں شائع ہوئیں جن میں ثابت کیا گیا کہ دانتے اپنے آسمانی ڈرامہ کا پلاٹ اور طرز بیان معراج محمدیؐ اور اس سے متعلقہ احادیث سے اخذ کیا ہے- اس پر علامہ نے بھی سوچا کہ معراج محمدیؐ کے اسرار و رموز کی تشریح کے لئے آسمانی ڈرامے کا انداز اور شعری طرز بیان زیادہ مناسب رہے گا اور تخیل بھی پابند نہیں ہو گا-

مسلمانوں کی تاریخ میں معراج محمدیؐ کی طرز پر روحانی سیر کے حالات و مشاہدات کا تذکرہ نیا نہیں۔ محی الدین ابن العربیؒ کی "فتوحات مکیہ" اور ابوالعلا المعری کا رسالہ "الغفران" اس ضمن میں خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے دور کے افکار و مسائل کا احاطہ کرنے کیلئے مسلمانوں کی اسی روایت کا اتباع کیا ہے۔ لیکن ان کے وجدان نے اپنے اظہار کیلئے نثر کی بجائے شعر کا پیرایہ اختیار کیا۔ اس پس منظر میں دیکھا جائے تو مختلف سیاروں کی سیر کو مختلف افلاک کی سیر کہنا عجیب محسوس نہیں ہوتا۔

۸۔ یہاں علامہ یورپ میں "آزادیِ نسواں" کے نام پر زور پکڑنے والی تحریک کے نتائج و عواقب سے آگاہ کر رہے ہیں۔ عورت کو اس فریضے سے ہٹا کر بے کار کاموں میں الجھانا' جو فطرت کی طرف سے اسے ودیعت کیا گیا ہے' ان کے نزدیک ابلیسی ترغیب ہے۔

۹۔ علامہ کا یہ شعر ان کی پیغمبرانہ بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔ ۱۹۸۵ء میں پہلی دفعہ برطانوی سائنس دانوں نے یہ دریافت کیا کہ قطب جنوبی پر ہر سال اوزون (Ozone) کی تہہ میں اتنا بڑا سوراخ ہو جاتا ہے جتنا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا کل رقبہ ہے۔ اس کی بڑی وجہ مشینوں' ملوں اور موٹرگاڑیوں وغیرہ کا دھواں ہے چنانچہ اس وقت سے فضائی آلودگی کو کم کرنے اور "نان موٹرائزڈ وہیکلز" (NMV) کی حوصلہ افزائی کی مہم چلی ہوئی ہے۔

۱۰۔ مثال کے طور پر علی عباس جلال پوری "اقبال کا علم کلام" (ص ۱۵۴) میں لکھتے ہیں:

"اقبال کی بدویت پسندی کی اصل وجہ یہ ہے کہ روسو کی طرح وہ بھی تمدن جدید کے گوناگوں سیاسی' اقتصادی' عمرانی اور علمی عقدوں کو حقیقت پسندی کے نقطۂ نظر سے سلجھانے سے گریز کرتے ہیں .... ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید ماحول کے تقاضوں کی روشنی میں انسانی معاشرے کی تشکیل جدید کی جائے..... (لیکن) یہ بات رومانیت پسندوں کے بس کی نہیں۔ ان کا ردعمل ہمیشہ جذباتی اور تخیلی ہوتا ہے۔ اس لئے یا تو وہ عالم خیال میں معاشرے کی تخلیق کرتے ہیں' یا ماضی بعید کے دھندلکوں میں کھو جاتے ہیں..... اس مقصد کے لئے ہمیں جدید معاشرتی عقدوں کو حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے سلجھانا پڑے گا۔ اور یہ کام عقل و خرد کا ہے' جذبات و تخیلات کا نہیں۔"

اگر علامہ کے مثالی معاشرے کا غیرجانبدارانہ جائزہ لیا جائے تو پتہ چلے گا کہ جناب جلالپوری کا الزام درست نہیں۔ علامہ نہ تو سائنسی ترقی کے مخالف ہیں اور نہ ہی انسانیت کو قرون اولیٰ کی طرف دھکیلنا چاہتے ہیں۔ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سائنس اقدار سے عاری (Value free) ہوتی ہے۔ اس کا کام لوگوں کو فطرت پر غلبہ و تصرف ہے۔ چنانچہ سائنسی اور صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ انسان کے غلبہ و اختیار میں اضافہ ہوتا گیا اور جہاں اس نے اپنے آرام و آسائش کی بے شمار اشیاء ایجاد کیں وہیں ہلاکت و بربادی کے لامحدود امکانات بھی پیدا کر لئے۔ اقتدار کے نشہ نے اسے اذیت پسند اور سفاک بنا دیا۔ سائنسی قوت نے اس کی صدیوں پرانی وحشت و بربریت کو ختم نہیں کیا بلکہ اسے فزوں تر کر دیا ہے' استحصال' جبر' ظلم و ستم اور دولت کی غیر مساویانہ تقسیم نے گوناگوں عمرانی اور معاشی مسائل پیدا کر دیئے۔ اس کا ردعمل جمہوریت اور اشتراکیت کی صورت میں ہوا' لیکن اس کی حیثیت بھی فریب نظر کی سی تھی۔ علامہ سمجھتے تھے کہ فساد کی جڑ انسان کی ہوس اور وحشت ہے۔ اس کی فطرت کی کجی کسی عقلی اور منطقی تجزیہ سے دور نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کے لئے روحانی اور اخلاقی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اپنے اردگرد جب وہ کہیں بھی ایسے انقلاب کے آثار و امکانات نہیں پاتے تو وہ خواب دیکھتے ہیں۔ جس طرح اپنے عہد کے غیر عادلانہ نظام سے مایوس ہو کر افلاطون نے اپنا "یوٹوپیا" پیش کیا تھا۔ اسی طرح وہ بھی اپنے دور کے نظامہائے سیاست سے بیزار ہو کر ایک اپنا یوٹوپیا پیش کرتے ہیں۔ اس میں روحانی اقدار اور سائنسی کمال باہمہ گیر اس طرح گھلے ملے ہیں کہ ایک نہایت ہم آہنگ' متوازن اور ارتقاء پذیر سماج کی دل آویز صورت سامنے آتی ہے۔

اقبال اور مغربیت کے اثرات

ڈاکٹر وزیر آغا

سرسید احمد خاں، جب مغربیت سے آشنا ہوئے تو انہوں نے اسے بطور ایک پیکج (PACKAGE) درآمد کرنے کا پروگرام وضع کر لیا۔ یعنی مغرب کی فکری جہات کے ساتھ ساتھ انہوں نے اس کے اسلوب حیات کے ہاتھوں میں بھی پروانہ راہداری تھما دیا اور اس کا فوری ردعمل بھی ہوا۔ بالخصوص اکبر الہ آبادی کے قلم سے۔ ع مغرب کی پالیسی کا عربی میں ترجمہ ہے، والا شعر ٹپک پڑا جس کی گونج نصف صدی تک پورے برصغیر میں سنائی دیتی رہی۔

مگر جس طرح سرسید احمد خاں نے 'پیروی مغربی' کی دھن میں مغربی فکر اور تہذیب' دونوں کو خوش آمدید کہا تھا اسی طرح' ردعمل کے طور پر' اکبر الہ آبادی نے 'استرداد مغربی' کی دھن میں دونوں پر خط تنسیخ کھینچ دیا۔ مگر اقبال نے اپنے لئے ایک نئی راہ نکالی۔ اقبال نے کہا کہ مغربی علوم کو مسترد کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے—اس لئے بھی کہ آج مغرب اپنے جن علوم پر نازاں ہے ان میں سے بیشتر کا ابتدائی پیکر مشرق وسطیٰ کے مسلمانوں ہی کے ہاں مرتب ہوا تھا اور وہیں سے یہ علوم سینہ بہ سینہ اور دست بہ دست مغرب کے حکماء تک پہنچے تھے۔ البتہ مغربی تہذیب کو درآمد کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے کیونکہ جو آشیانہ شاخ نازک پر بنایا جائے وہ کبھی پائیدار نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے مغربی فکر کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے خرد پر مغرب کے کامل انحصار کو ہمیشہ شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا اور بالخصوص اپنی شاعری میں عقل کی نارسائی کو عشق کی جست خیزی کے مقابلے میں کمتر قرار دیا تاہم انہوں نے خرد کو مسترد ہرگز نہیں کیا جیسا کہ بعض کرم فرماؤں کا خیال ہے۔ اقبال کے نزدیک خرد کی حیثیت اس بیساکھی کی سی تھی جس کے بغیر انسان اپنے سفر کے ابتدائی مراحل میں کامیاب نہیں ہو سکتا جب کہ عشق ایک ایسا ذریعہ تھا جس کے بغیر وہ اپنے سفر کی آخری منازل کو طے کرنے میں ناکام ہو جاتا ہے۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ صدہا منزل تک ہرن کے نقوش پا کی رہنمائی میں سفر کرنے سے کہیں بہتر ہے کہ ایک منزل تک نافہ آہو کی رہنمائی میں سفر کیا جائے۔ اقبال، مولانا روم کی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں مگر وہ ساتھ ہی نقوش پا کی اہمیت

سے انکار نہیں کرتے۔ اقبال کا یہ خیال ہے کہ سائنسی انداز میں فطرت کا مشاہدہ کرنے والا شخص (اور یہاں اقبال واضح طور پر مغربیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں) اس شکاری کی طرح ہے جو ہرن کے نقوش پا کے تعاقب میں بڑھ رہا ہو لیکن عرفان کے حصول کے لئے اس شخص کی یہی پیاس اس مقام تک اسے ضرور لے جائے گی جہاں نقوش پا کے بجائے نافہ آہو کی خوشبو اس کی رہبر بن جائے گی۔ غور کیجئے کہ عرفان کے حصول کے لئے اقبال نے 'نقوش پا' اور 'نافہ آہو' کو دو متبادل راستے متصور نہیں کیا بلکہ انہیں ایک ہی سفر کے دو پڑاؤ قرار دیا ہے۔ مغربیت کو قبول یا رد کرنے کے معاملے میں بھی اقبال کا یہی رویہ ہے۔ وہ مغربیت کو 'نقوش پا' کا درجہ دے کر قبول تو کرتے ہیں مگر ساتھ ہی اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ روحانی طور پر اونچا اٹھنے کے لئے نقوش پا کو ایک مقام پر ترک کر کے عشق کی جست سے خود کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ مغربیت کو ایک ایسی تہذیب قرار دیتے ہیں جو چھونے' سونگھنے' پرکھنے اور تجزیہ کرنے پر مائل ہے جب کہ مشرقیت کے بارے میں ان کا یہ خیال ہے کہ وہ ایک ہی نظر میں سب کچھ "دیکھ لینے" پر قادر ہے۔

اقبال کے بہت بعد مغرب کے ایک مفکر نے کہ کولن ولسن جس کا نام ہے' اقبال کے اس انداز فکر کی توثیق ایک اور زاویئے سے کی۔ وہ لکھتا ہے کہ اگر ایک نابینا شخص اور ایک آنکھوں والے شخص کو کسی کمرے میں پندرہ منٹ کے لئے بند کرنے کے بعد پوچھا جائے کہ انہوں نے کمرے میں کیا دیکھا تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ نابینا شخص تو کمرے کی تمام تفاصیل بیان کر سکے گا کیونکہ باصرہ کی عدم موجودگی میں وہ کمرے کی جملہ اشیاء کو چھو کر' ان کی پیائش کر کے' انہیں سونگھ چکھ کر' الٹ پلٹ کر کے ان کے بارے میں پوری جانکاری حاصل کرے گا جب کہ آنکھوں والا کمرے کی تفاصیل کے معاملے میں شاید بالکل کورا ہو گا کیونکہ اسے اس کارروائی کی ضرورت ہی نہ پڑے گی۔ وہ پورے کمرے کی تصویر پیش کرنے پر تو قادر ہو گا مگر اس کی جزئیات کو پیش نہ کر پائے گا۔ دوسری طرف نابینا شخص جزئیات کے معاملے میں تو ایک اتھارٹی تسلیم ہو گا مگر پورے کمرے کی تصویر پیش کرنے میں ناکام ہو جائے گا۔ کولن ولسن لکھتا ہے کہ ہم مغرب والے اس اندھے شخص کی طرح ہیں جو اس کائنات کو ٹٹول کر اس کے بارے میں جاننے کی کوشش میں ہے جب کہ مشرق والے کائنات کو ایک نظر میں 'دیکھ لینے' کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اقبال کا قصہ یہ ہے کہ وہ کمرے کو تمام و کمال جاننے کے لئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان پہلے تو ایک نابینا شخص کی طرح اس کی تفاصیل حاصل کرے اور پھر ایک بینا شخص کی طرح اس کی کلیت یا TOTALITY کا تصور قائم کرے۔ مغربیت کے سلسلے میں بھی اقبال کا یہی تصور ہے

کہ اس کے استقرائی عمل سے فائدہ اٹھایا جائے اور پھر وہبی سطح کی جست کا تجربہ کیا جائے۔ وہ جانتے ہیں کہ اگر انسان محض استقرائی عمل تک محدود رہے گا تو ایک مادی اسلوب حیات سے آگے قدم اٹھا نہ پائے گا جیسا کہ مغرب والوں کے معاملے میں ہوا ہے اور اگر وہ استقرائی عمل میں جتلا ہوئے بغیر استخراجی رویئے کو اپنائے گا تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ کسی گڑھے میں جا گرے گا۔ گویا نافہ آہو کی رہبری میں زقند لگانے سے پہلے نقوش آہو کی معیت میں سفر کرنا بہت ضروری ہے۔ اقبال کی فکر میں سب سے اہم کروٹ یہی نظر آتی ہے کہ وہ مغرب کے فکری نظام کو مسترد نہیں کرتے مگر آگے دیکھنے کے لئے مغربی فکر کے ٹیلے پر کھڑا ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ آپ کو اس مغربی مفکر کی بات تو یاد ہو گی جس نے کہا تھا کہ میں ایک کوتاہ قد آدمی ہوں مگر دوسروں کے مقابلے میں محض اس لئے زیادہ دور تک دیکھ سکتا ہوں کہ میں ایک دراز قد نابینا شخص کے شانوں پر بیٹھا ہوا ہوں۔ دیکھا جائے تو یہی رویہ اقبال کے بہت سے تصورات کی تشکیل میں بھی نظر آ سکتا ہے۔

مثال کے طور پر اقبال کے "مرد مومن" کے تصور کو لیجئے۔ ایک طبقے کا خیال ہے کہ اقبال کا یہ تصور نطشے کے فوق البشر سے مستعار ہے۔ عام اس سے کہ فوق البشر کا تصور عبدالکریم جیلی اور رومی کے ہاں بھی موجود ہے اور اقبال ان مفکرین سے متاثر بھی ہیں نیز مغربی فکر میں فوق البشر کی پرچھائیں شوپن ہار کے "نابغہ" کارلائل کے "ہیرو" اور ویگنر کے "سگفریڈ" میں بھی ملتی ہے جن کا علم اقبال کو یقیناً تھا' اقبال کا اس ضمن میں نطشے کے تصور سے نسبتاً زیادہ متاثر ہونا اس لئے زیادہ قرین قیاس ہے کہ ان کے "مرد مومن" کی ایک خاص صفت وہ قوت اور محرک ہے جس کا مظاہرہ نطشے کے فوق البشر کے معاملے ہی میں ہوا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ نطشے کے فوق البشر کے پس منظر میں 'خیال' پر 'جبلت' کی فوقیت کا تصور بہت واضح تھا۔ صاف نظر آتا ہے کہ اس نے اپنے فوق البشر کی تشکیل میں شوپن ہار کی "زندہ رہنے کی خواہش" یعنی WILL TO LIVE کو "قوت حاصل کرنے کی خواہش" WILL TO POWER کے تابع کر دیا تھا۔ اقبال کو "قوت" سے عشق تھا۔ وہ فرد اور ملت' دونوں کے معاملے میں انفعالیت کو ناپسند اور قوت کو پسند کرتے تھے۔ اور اسی لئے انہوں نے نطشے کے فوق البشر کے اس خاص وصف کو سراہا مگر پھر نطشے کے اس اندھے' قوی الجثہ فوق البشر کے شانوں پر کھڑے ہو کر انہوں نے "مرد مومن" کے تصور کی تشکیل کی جو دور دور تک دیکھنے پر قادر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے مرد مومن میں نہ صرف پوری کائنات کا جلال موجود ہے' نہ صرف وہ منزل کوش ہے اور منزل تک پہنچنے کی مسلسل تگ و دو کرتا ہے بلکہ وہ عاشق صادق بھی ہے اور یوں ایک ایسی

روحانی قوت سے آشنا ہے جس سے نطشے کا فوق البشر واقف نہیں تھا۔ دیکھنے کی بات ہے کہ اقبال مغربیت کو مسترد نہیں کرتے مگر وہ ایک مقام پر اس کے نقوش پا کو ترک کر دیتے ہیں اور پھر نافہ آہو کی خوشبو کے زیر اثر سفر کرنے لگتے ہیں اور ان کے ہاں قوت کے ارتکاز کی علامت یعنی فوق البشر منقلب ہو کر مرد مومن کا روپ دھار لیتا ہے جو جسمانی قوت کے علاوہ روحانی قوت کی علامت بھی ہے۔

مغربیت کے اثرات اقبال کے تصور زماں میں بھی ملتے ہیں۔ اس ضمن میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال برگساں کے زمان مسلسل یعنی DURATION کے تصور سے متاثر ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں بھی اقبال نے ایک قدم آگے بڑھایا ہے۔ برگساں تک مغرب کا تصور زماں زیادہ تر تاریخی یا DIACHRONIC نظر آتا ہے جس میں وقت "ماضی، حال اور مستقبل" میں بٹ کر ایک سیدھی لکیر پر گامزن ہے۔ برگساں نے مرور زماں کے اس تصور میں زمان مسلسل کے تصور کا اضافہ کیا اور کہا کہ زماں میں تینوں زمانے بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ برگساں کے تصور زماں کی اہمیت اس بات میں ہے کہ اس نے مرور زماں کے تصور کو مسترد نہیں کیا بلکہ اس کی ایک ارتقائی صورت دکھائی جس میں تینوں زمانے یکجا تھے۔ اقبال کو برگساں کا یہ تصور اچھا لگا کیونکہ اس کی روایت مشرقی فکر بالخصوص تصوف میں پہلے سے موجود تھی۔ اقبال تحرک اور تبدیلی کے اس قدر والہ و شیدا تھے کہ خود کو زماں کے کسی نپے تلے قدموں سے چلنے کے میکانکی انداز کے حوالے نہیں کر سکتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے مغرب کے مرور زماں کے تصور میں بھی (جو ماضی، حال اور فردا کی ایک لکیر سی بناتا تھا) جست یا زقند کے تصور کا اضافہ کیا اور اس ضمن میں حوالہ نظام کے طفرہ (یعنی جست) کے تصور کا دیا جس کے مطابق زماں ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ زمانی تک (جو اس سے متصل ہے) سفر نہیں کرتا بلکہ ان دونوں کے درمیان جو کھائی یا خندق ہے، اسے ایک زقند سے عبور کر جاتا ہے۔ زماں کا یہ حرکی تصور اقبال کو عزیز ہے۔ مگر اس کے بعد وہ زمان مسلسل کی گرہیں کھولتے ہیں اور ارتکاز کی ایک ایسی کیفیت کو سامنے لاتے ہیں جو برگساں کے زمان مسلسل سے مشابہ تو ہے مگر اپنے اندر ایک تخلیقی شان بھی رکھتی ہے اصلاً تجلی ذات کی یہ کیفیت صفت گویائی سے لیس ہے۔ لہٰذا وہ صوفی کی طرح جلوہ مست نہیں ہوتے یعنی اپنی انفرادیت سے دست کش نہیں ہوتے بلکہ ذات لامحدود کے سامنے کھڑے ہو کر اپنی خودی کا اثبات کرتے ہیں۔ بنیادی طور پر یہ رویہ تخلیقی اور جمالیاتی ہے، صوفیانہ نہیں ہے۔

خودی کا ذکر آیا ہے تو اقبال کے اس تصور کا حوالہ ضروری ہے جو فرد کی انفرادیت کا

اعلامیہ ہے۔ مغربیت نے فرد کی انفرادیت کے تصور کو بہت اچھالا ہے اور اقبال نے بھی اپنے فکری نظام میں اسے شامل کیا ہے مگر پھر اسے "بے خودی" کے تصور سے ہم آہنگ کر کے اپنے اس بنیادی رویہ کو بھی پیش کر دیا ہے جو مغربی فکر کی اساس کو مسترد نہیں کرتا بلکہ اس پر اپنی ایک الگ عمارت کھڑی کرتا ہے۔ آج سے چند روز پہلے سویڈن میں سویڈش رائٹرز یونین کی کانگرس میں جو مقالہ میں نے پیش کیا اس میں اقبال کی اس فکری جہت کا خاص طور پر ذکر کیا۔ اس نکتے کی وضاحت کے لئے میں اپنے اس مقالے سے ایک مختصر سا اقتباس درج کرتا ہوں :

In Western philosphy the individual consciousness highlighted by such concepts as logo_centrism, Cogito, logos or the intentional phenomenon of the ego is considered very important. Even in "oppositions such as meaning/form, soul/body, intuition/expression, literal/metaphorical, nature/culture transcendental/emperical, the superior term belongs to the logos and is a higher presence, the inferior term marts a fall"— In South Asian mystic thought, on the other hand, the individual consciousness and Collective Consciousness are two sides of the same coin. The relation between the two is that of a drop of water with the ocean. Both are "water". The opposition is a mirage, born out of a fallacy in consciousness. So both concepts co_exist creating a linkage and not a confrontation. It was Iqbal who deviated from this time_old stance and for the first time in Urdu literature, juxtaposed the concept of individual consciousness (which he called 'Khudi') to the concept of 'Be-Khudi'— a sort of collective Consciousness.

اس میں میرا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ اقبال نے مغربیت کے اس تصور کو تو قبول کیا جو فرد کی انفرادیت کا علم بردار تھا مگر پھر اسے اجتماعیت سے منسلک کر کے فرد اور معاشرے کے ایک نئے رشتے کو سامنے لانے کی کوشش بھی کی۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے 'خودی' کے تصور کو اس کے رائج مفہوم سے الگ کر کے انفرادیت کے معنوں میں برتا اور اسے مغربیت کے تصور سے منسلک کرنے میں کامیاب ہوئے۔ تاہم انہوں نے مغربی فکر کی تقلید میں اسے کوئی عام سی سطح تفویض کرنے کے بجائے ایک تخلیقی سطح عطا کر دی اسی طرح 'بے خودی' کے مفہوم کو بھی ضم ہونے' کھو جانے' جذب ہو جانے کی بجائے جاگنے اور روبرو کھڑے ہو کر بیداری کائنات کا مظاہرہ کرنے کی صورت میں پیش کیا ہو

اصلاً ایک تخلیقی زاویہ تھا۔

مندرجہ بالا معروضات سے یہ بات مترشح ہے کہ اقبال نے مغربی فکر کے اثرات کے راستے میں کوئی بند نہیں باندھا تاہم مغربی فکر کو اس کی رائج صورت میں قبول بھی نہیں کیا۔ ہمیشہ انہوں نے مغربی فکر کو قلب ماہیت کے عمل سے گزارنے کے بعد ہی قبول کیا۔ افسوس کہ ہم نے اقبال کے اس عام انداز فکر کو بھلا دیا ہے۔ ہم ایک طرف تو مغربی تہذیب کو اندھا دھند قبول کرنے میں جت گئے ہیں اور دوسری طرف مغربی فکر کو اس کے ریپر سمیت قبول کرنے لگے ہیں۔ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ہم اس معاملے میں اقبال کے طریق کار کو اپنائیں اور مغربی فکر کو مشرقی دانش سے ہم آہنگ کریں۔ خودی اور بے خودی کا یہی رشتہ اقبال کو پسند تھا۔ یہی رشتہ ہمیں بھی عزیز ہونا چاہیے۔

اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال

(۲)

ڈاکٹر وحید قریشی

ڈاکٹر وحید قریشی نے شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب کے تحت اقبال میموریل لیکچر کے سلسلے میں دو خطبات دیے۔خطبہ اول جولائی ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکا ہے۔دوسرا خطبہ اس شمارے میں چھپ رہا ہے جو مسئلہ تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر محیط ہے۔

(ادارہ)

ان مباحث کی مدد سے لیکچر کے دوسرے حصے پر آتے ہیں تعلیم کے اطلاقی پہلوؤں سے چند اہم سوال ہمارے سامنے آتے ہیں :

۱ ۔ نصابات کس طرح ترتیب دیے جائیں ؟

۲ ۔ مختلف مضامین کی ترجیحات کیا ہوں ؟ (یعنی ان کی درجہ بندی کس طرح کی جائے)؟

۳ ۔ مغربی علوم اکثر ترقی کے نشانات ہیں تو انہیں قبول کرنا کس حد تک ضروری ہے یعنی مغربی علوم سے استفادے کا عمل کیا ہونا چاہیے ؟

۴ ۔ نصاب کا متن کس مواد پر مشتمل ہونا چاہیے ؟

۵ ۔ سائنسی ترقی اور مذہب ایک دوسرے کے خلاف جاتے ہیں یا ایک دوسرے کے مددگار ہیں ؟

۶ ۔ سائنسی علوم اور دیگر جدید علوم کی معاشرے میں کیا اہمیت ہے ؟

۷ ۔ مرد اور عورت کی تعلیم میں کیا فرق ہے اور آزادی نسواں وغیرہ کے مسائل کیا ہیں ؟

۸ ۔ ذریعہ تعلیم کون سی زبان ہونی چاہئے ؟

ان سوالات کو یک جا کر کے چار اہم امور پر گفتگو مرکوز ہو سکتی ۔

الف ۔ نصاب سازی کا طریق کار اور متعلقہ مسائل

ب ۔ تعلیم نسواں اور دیگر امور

ج ۔ قدیم و جدید علوم ، عقل و عشق اور سائنس و مذہب

د ۔ ذریعہ تعلیم کا مسئلہ

(۲)

ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے تمہیداً دو باتوں کا ذکر ضروری ہے کہ اول یہ کہ علامہ اقبال سماجی زندگی کو اہمیت دیتے تھے اور اسے روحانی اقدار کے لئے استعمال بھی کرنا چاہتے تھے ۔ اس لئے انہوں نے سماجی علوم کو بنیادی اہمیت دی ہے ۔ خصوصاً تاریخ کو ایک ایسا مضمون قرار دیا جو حال اور مستقبل سے مربوط اور زندگی کی سمت متعین کرنے میں کارگر ہے ۔ ان کی نظر میں مسلمانوں کے لیے تاریخ کا مطالعہ ملی شناخت کا ناگزیر حصہ ہے ۔ اسی حوالے سے انہوں نے جملہ مضامین کی درجہ بندی کی ہے ۔

قرون وسطیٰ میں تعلیم ریاست کی ذمہ داری نہ تھی بلکہ مسجدیں مرکزی اہمیت رکھتی تھیں اور جملہ علوم و فنون کی نشوونما دینی علوم کے توسط سے ہوتی تھی ۔ مطالعہ قرآن کو مرکزی اہمیت حاصل تھی ۔ علوم حدیث اور دوسرے جملہ علوم اسی بنیادی کتاب کے گرد اپنا مقام متعین کرتے تھے ۔ افراد اداروں سے زیادہ اہم تھے ۔ یہ نظام برطانوی دور کے مقابلے میں زیادہ آزاد اور حکومتی اثرات سے پاک تھا ۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں سرسید کی تحریک سے تعلیمی نظام میں بنیادی تبدیلی آئی ۔ معاشرتی زندگی نئے دور میں داخل ہو گئی ۔ پرانا جاگیردارانہ طبقہ زوال پذیر ہو کر مرکزی اہمیت کھو بیٹھا ۔ اس کی جگہ ایک نئے ابھرنے والے متوسط طبقے نے لینی شروع کر دی ۔ آئندہ چل کر مسلمانوں میں جو احیائی تحریکیں ابھریں ان میں متوسط طبقے نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔ آئندہ سو سال تک یہی متوسط طبقہ جدید تعلیم کا نقیب رہا ۔

پرانا نظام تعلیم مسجدوں اور دینی اداروں میں سمٹ کر رہ گیا ۔ اب مسلمانوں کی معاشرتی زندگی دو دائروں میں بٹ گئی ایک دائرہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کا تھا جو مغرب کے ترقی یافتہ اور مغربی علوم سے استفادہ کرتے ہوئے سماجی زندگی میں سرگرم کار تھے ، دوسرا طبقہ دینی عالموں کا تھا جو پرانے نصابات پڑھاتے اور مغربی علوم سے نا آشنا تھے ۔ اس کی آواز عوام میں جاری و ساری رہی ۔ عملاً مسلمان انہیں دو طبقوں میں تقسیم ہو کر رہ گئے ۔ یہ الگ الگ دنیاؤں کے باشندے تھے اور ایک دوسرے سے بالکل ناواقف ۔ نئے علوم اور نئی سائنسی ترقیات کے زیر سایہ متوسط طبقے نے مسلمانوں کی عمومی راہنمائی کا فریضہ اپنے ہاتھ میں لے لیا اور مسلم معاشرے میں بنیادی تبدیلیوں کے ذریعے اسے فعال بنایا ۔

علامہ اقبال ابتدائی چند برس قدیم طرز کے مدرسوں میں پڑھتے رہے پھر انگریزی تعلیم کی طرف آ گئے۔ انہیں دونوں نظام کی خامیوں اور خوبیوں کا ذاتی تجربہ تھا۔ ان کی سوچ میں مغرب سے آنے والے علوم کا حصہ زیادہ تھا۔ انہوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ دونوں دائروں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ مغربی نوجوانوں کو مذہبی اور دینی تعلیم سے آشنا کیا جائے اور طبقہ علما کو جدید علوم سے آگاہ کر کے فعال بنایا جائے۔

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ علمائے دین کے خلاف تھے۔ یہ صحیح نہیں۔ انہوں نے علمائے دین کا ہمیشہ احترام کیا اور ان کی اہمیت کو ہمیشہ تسلیم کیا۔ محفل میلاد النبی والے مقالے میں یہ کہا کہ تعلیم سے زیادہ اس قوم کو تربیت کی ضرورت ہے اور ملی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے۔ یہ بھی عرض کردوں کہ میری ذاتی رائے میں اکبری الحاد کے خلاف جو آواز برصغیر میں اٹھائی گئی اور مغلیہ عہد میں اسلام عام مسلمانوں میں برقرار اور بحال رہا تو یہ کارنامہ بھی علماء ہی نے ادا کیا تھا۔ سیرت رسول اور علم حدیث کے ذریعے یہ عظیم کارنامہ انجام دیا گیا۔

اب یہ ہماری بد نصیبی ہے کہ اسی طبقے میں علماء سوء بھی شامل ہو گئے ہیں جنہیں علامہ نے "ملا" کہا ہے اور ان کی بھرپور مخالفت کی۔ مغربی تعلیم یافتہ نوجوانوں میں الحاد کی جو لہر چل رہی تھی علامہ اس کے بھی سب سے بڑے مخالف تھے۔ انہوں نے ملا اور مسٹر دونوں کو رد کیا۔ ان کا آئیڈیل مسلمان تو وہ ہے جو مغربی علوم سے بھی استفادہ کرتا ہے اور دین کی رسی بھی مضبوطی سے پکڑتا ہے وہ ایک طرف تو دینی مدرسوں کو جدید علوم سے آراستہ کرنا چاہتے ہیں اور حکومت کے تسلط سے آزاد تعلیم کے حامی ہیں اور دوسری طرف متوازی سرکاری تعلیمی نظام کو بھی مذہبی تعلیم سے آشنا کر کے مسلمان کرنا چاہتے ہیں۔ دین کی تعلیم سرکاری مدارس میں تو ممکن نہ تھی لیکن ملحقہ کالجوں اور مدارس میں (جو انجمنیں اور ادارے چل رہے تھے) دینی تعلیم کو شامل کرنے کی مہم علامہ نے کی۔ انجمن حمایت اسلام کی قائم درس گاہوں میں یہ کوشش کی گئی۔ بلکہ ۱۹۱۸ء میں "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں ہندوستان میں ایک الگ مذہبی یونیورسٹی کا تصور بھی دیا۔ فرماتے ہیں:

> "قلیل البضاعت مسلمان جو سینے میں ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایہ نازش ہے، جس کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں ہے بلکہ محض ایک آلہ جلب منفعت ہے، جس کے ذریعہ سے بڑے بڑے سرکاری عہدے زیادہ تعداد میں حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ میری ان باتوں سے یہ خیال نہ کیا جائے کہ میں مغربی تہذیب کا مخالف ہوں۔ اسلامی تاریخ کے

ہر مبصر کو لا محالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارے کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے ۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے، زیادہ تر یونانی نظر آ رہے ہیں ۔ بایں ہمہ اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ خود ہماری خالص اسلامی تہذیب اپنی مثال آپ ہے اور تعلیم کا کوئی جدید اسلامی نظام متعلمین کی قومیت پر حرف لائے بغیر اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا ۔ اسلامی یونیورسٹی کے خیال کا ہمارے دل میں پیدا ہونا حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے ۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو اس قسم کے دارالعلم کی ضرورت میں شک اور شبے کی مطلق گنجائش نہیں رہتی بشرطیکہ یہ دارالعلم خصوصاً اسلامی اصول پر چلایا جائے ۔ کوئی قوم اس رشتے کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایام گزشتہ سے جوڑے ہوئے ہے ۔ اور مسلمانوں کے لیے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے، جن کی مجموعی روایات ان کی قومیت کی جان ہیں ۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز یا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہئے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی تہذیب کا رنگ خالص ہو ۔ اور یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں ۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اگر ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو اسلام کے آب حیات سے نہیں سینچ رہے ہیں اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں ۔ بلکہ ایسا نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بہ وجہ کسی اکتسابی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گرد و پیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی بہ نسبت زیادہ قوت و جان ہو گی ۔

لیکن ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے ۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں، اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے اخلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانہ کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیم سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری

دسترس رکھنی چاہئے ۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے ۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہئے جہاں افراد قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہئے ۔ پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے ۔ اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے ۔"

علامہ تعلیمی نظام میں دو طرفہ اصلاح کر کے اور اسے مربوط کر کے ایک جامع نظام تعلیم وضع کرنے کا شدید احساس رکھتے تھے ۔

ہماری معاشرتی دوئی ہی ہماری جملہ خرابیوں کا اصل سبب ہے اور علامہ اقبال اسی کو دور کرنا چاہتے ہیں ۔

(۳)

اگر آج کی سماجی زندگی کو سامنے رکھیں تو پاکستان میں نظام تعلیم طبقاتی تضاد کا شکار ہے ۔ ۱۹۵۸ء کے بعد اقتصادی اور صنعتی ترقی نے ہمارے معاشرے کو بڑی حد تک بدلنا شروع کر دیا ہے ۔ ۱۹۷۰ء کے بعد سے اس کی رفتار میں بہت تیزی آئی ہے ۔ نتیجتاً ہمارا معاشرہ پوری طرح دو حصوں میں تقسیم ہو گیا ۔ اقتدار کی زمام جو پہلے متوسط طبقے کے ہاتھ میں تھی رفتہ رفتہ دولت مند طبقے کے ہاتھ میں چلی گئی ۔ سوسائٹی میں امیر کے امیر تر اور غریب کے غریب تر ہونے کا عمل شروع ہو چکا ہے ۔ آج درمیانہ طبقہ نہ ہونے کے برابر ہے اور معاشرتی زندگی میں راہ نما حیثیت نہیں رکھتا ۔ حکومت کا نظم و نسق دولت مند طبقے کے ہاتھ میں ہے ۔ ملک کی زیادہ آبادی غریب ہے، جس کا زیادہ حصہ دیہات میں بستا ہے ۔ ۷۴ فیصد دیہاتی ہیں اور ۲۶ فیصد شہری ۔ عموذی تقسیم کے لحاظ سے معاشرہ امیر اور غریب میں منقسم ہے ۔ اہل ثروت حاوی ہیں اور غریب نان جویں کے محتاج ۔ تعلیم شہروں میں بھی دو حصوں میں بٹ چکی ہے ۔ امیر اور اوپر کا متوسط طبقہ انگلش میڈیم سکولوں سے آ رہا ہے

اور غریب اور نچلا متوسط طبقہ اردو میڈیم سے ہے ۔ ذریعہ تعلیم کا مسئلہ سیاسی سے زیادہ اب طبقاتی شکل اختیار کر چکا ہے ۔ یہ معاشرتی تبدیلی زمانہ حال کی پیداوار ہے ۔ علامہ کے دور میں صرف متوسط طبقے کی حکمرانی تھی اور اس وقت زندگی اتنی پیچیدہ بھی نہ تھی جتنی اب ہے ۔

علامہ کے تصورات کو موجودہ دور پر منطبق کرتے ہوئے ہمیں ان معاشرتی حقائق کو پیش نظر رکھنا ہو گا جو ہماری سماجی زندگی میں ظہور پذیر ہو چکے ہیں ۔ سیاہ و سفید کا مالک دولت مند طبقہ مغربی تعلیم اور مغربی طرز بود و باش کا دلدادہ ہے جس میں اخلاقی قدروں کی کوئی اہمیت نہیں ، غریب طبقہ تعلیم سے پوری طرح بہرہ ور نہیں اور معاشرتی تضاد کا شکار ہے ۔ اس لیے لازمی تعلیم کے وہ قوانین عملاً رائج نہیں ہو سکے جن کی بنا پر تعلیم ہر آدمی کا پیدائشی حق قرار پائی ہے ۔ تعلیم خواص کا حق ہو گئی ہے اور اس کے لیے خواص کے الگ ادارے بھی قائم ہیں ۔ معاشرے میں بے اطمینانی بڑھ گئی ہے جس کا علاج تعلیمی سطح پر بھی مطلوب ہے ۔

(۳)

علامہ اقبال جبری تعلیم کے حامی تھے ۔ ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کو حبیبیہ ہال لاہور میں مسٹر گوکھلے کی تجویز کی تائید میں جلسہ ہوا اس کی صدارت علامہ اقبال نے فرمائی تھی ۔ یہ ایک لحاظ سے جبری تعلیم پر تیسرا جلسہ تھا ۔ لازمی تعلیم کے بل کا لفظ " جبر " زیر بحث تھا ۔ علامہ اقبال اس جبر کے حامی ہیں ۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آشنا کرنے کے لیے جبری تعلیم ضروری ہے ۔ اس قانون کا براہ راست اثر سرکاری طور پر چلنے والے اداروں کے علاوہ مسلمانوں کے ان اداروں پر پڑتا تھا جو انجمن حمایت اسلام اور بعض دوسری جماعتیں ملک کے طول و عرض میں چلا رہی تھی ۔ علامہ اس حق میں تھے کہ جبری پرائمری تعلیم کو رائج کیا جائے ۔ فرماتے ہیں :

> " لفظ 'جبر' سے کسی کو کھٹکنا نہ چاہیے ۔ جس طرح چیچک کا ٹیکہ لازمی اور جبری قرار دیا گیا ہے اور یہ لزوم و جبر اس شخص کے حق میں کسی طرح مضر نہیں ہو سکتا جس کے ٹیکہ لگایا جاتا ہے ، اس طرح جبریہ تعلیم بھی قابل اعتراض متصور نہیں ہو سکتی ۔ جبریہ تعلیم بھی گویا روحانی چیچک کا ٹیکہ ہے ۔ اسلام میں جبر کی تعلیم موجود ہے ۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ اپنے بچوں کو زبردستی نماز پڑھائیں ۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس جبریہ تعلیم کے قانون کی حد میں لڑکیاں بھی آ جائیں گی مگر ہم چاہیں تو اس شق کو قانون سے نکلوانے کی کوشش کر سکتے ہیں "

علامہ جب پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے ممبر ہوئے اس زمانے میں انہوں نے پنجاب میں جبری تعلیم کو عملاً نافذ کرنے پر شدت سے اصرار کیا۔ اس کی تفصیلات علامہ کی پنجاب کونسل کی تقاریر میں موجود ہیں۔ لازمی تعلیم کے قانون کی منظوری کے بعد اسے موثر طور پر نافذ کرنے کی طرف توجہ نہیں کی گئی تھی، اس لیے علامہ نے لازمی تعلیم کا سوال شد و مد سے اٹھایا تھا۔

(۵)

اب ہم نصابات کے اطلاقی پہلوؤں پر گفتگو کرتے ہیں۔

علامہ نے ابن خلدون کی طرح تعلیمی ادوار کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے:

الف) بچوں کی تعلیم و تربیت

ب) پرائمری سے میٹرک تک کا دور

ج) ثانوی اور اعلیٰ تعلیم

د) تحقیق

الف۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد علامہ خود استاد رہے۔ کالج کی سطح تک تدریس کا انہیں براہ راست تجربہ ہوا۔ وہ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو اورینٹل کالج میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے اور درسی کتب کی تدوین بھی کرتے رہے۔ گورنمنٹ کالج اور اسلامیہ کالج میں بھی وہ مختصر وقفوں سے تدریس میں شریک رہے۔ تاریخ، فلسفہ، سیاست مدن کی تعلیم ان کے فرائض میں شامل تھی۔ ان کی اس زمانے کی تصانیف میں علم الاقتصاد بھی ہے جو علامہ کا پہلا تحریری کارنامہ تھا۔ ۱۹۰۵ء تک وہ گورنمنٹ کالج کے استاد رہے اور انگریزی ادب و شاعری، فلسفہ اور تاریخ کے مضامین سے بھی متعلق رہے۔ پھر ۱۹۱۸ء میں کچھ عرصہ اسلامیہ کالج میں فلسفے کی تدریس بھی کی۔ جب وکالت شروع کی تو اس زمانے میں بھی نصاب سازی میں یونیورسٹی کے مختلف مضامین میں ان کی شرکت بدستور رہی۔ عربی، فارسی، فلسفہ اور تاریخ یہ وہ میدان تھے جن میں علامہ اقبال کی براہ راست دلچسپیاں رہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے ڈاکٹر ملک حسن اختر کی کتاب اقبال ---- ایک تحقیقی مطالعہ، ص ۸۵ تا ۱۳۵، ۱۴۷ تا ۳۱۹)

بچوں کی تعلیم و تربیت کے عنوان سے رسالہ مخزن جنوری ۱۹۰۲ء میں انھوں ایک مضمون لکھا اور پرانے طریقہ تعلیم پر اعتراض کیا (مقالات اقبال ص ۱تا ۹) کہ اس میں بچوں کے قوائے عقلیہ اور واہمہ کے مدارج نمو کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ اور علامہ نے اس نظام کو سخت مضر قرار دیتے ہوئے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے بعض بنیادی نکات بیان کئے۔ اس مضمون میں انھوں نے تعلیم کو تربیت سے الگ نہیں کیا اور پورا زور اس بات پر صرف کیا ہے کہ تربیت کو اولین اہمیت حاصل ہے۔ پھر طریقہ تعلیم کے علمی اصول کو بیان کرتے ہوئے "آغاز عالم طفلی" کو زیر بحث لاتے ہیں۔ بچوں کی "اضطراری حرکت کے میلان" کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھوں نے قواء کے حرکات کو تعلیمی فائدے کے لیے استعمال کی ترغیب دی ہے۔ "مثلاً" اینٹوں کے گھر بنانا، لڑی میں منکے پرونا، گانا وغیرہ" کے ذریعے بچے کی نشو و نما پر زور دیا۔ "زائد اعصابی قوت (جو رونے اور بے جا شور کرنے میں صرف ہوتی ہے) کو باقاعدہ تصویر یا راگ میں منتقل کرنے پر زور دیتے ہیں۔ نیز جو قوت "ضرر رساں اشیا کو چھونے اور چیزوں کو ادھر ادھر پھینکنے میں صرف ہوتی تھی اسے (انھوں نے) گھر بنانے میں صرف کرنے" کا مشورہ دیا ہے۔

بچے کی نفسیات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ "بچہ مسلسل توجہ نہیں کر سکتا" اس لیے ان کا مشورہ ہے کہ "سبق طویل نہ ہوں، چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم ہوں، ہر سبق میں ایک خاص مشترک بات ہو تاکہ ایک خاص مقام پر توجہ لگانے کی عادت بھی ترقی کرتی جائے"

بچوں کی قوت مشاہدہ کے حوالے سے انھوں نے زور دیا ہے کہ "پانچوں حسیں تین مہینے کے بچے میں بیدار ہونے لگتی ہیں۔ سبق پڑھاتے ہوئے جس شے کا بتایا جائے وہ بچے کے ہاتھ میں دی جائے، مشاہدہ سے بصر کی تربیت ہوتی ہے، چھونے سے لمس کی اور گفتگو یا راگ سے سماعت کی۔ لمس اور بصر کے استعمال سے اشیاء کا ادراک پیدا ہو گا"

بچے کو صورت سے چل کر رنگ کی طرف لے جانا بھی ضروری ہے۔ "شوخ رنگ بچوں کو پسند ہیں (اس لیے) رنگین تصویریں بچے کے لیے درسی کتابوں میں ضروری ہیں"

"بچے دوسروں کی نقل کرتے ہیں" اس سے بھی فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے۔ "استاد اپنی مثال بچے کے سامنے پیش کرے تاکہ اس کے ہر فعل کی نقل کرنے کی تحریک ہو" اس کے علاوہ بچے کی قوت متخیلہ بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اکثر مکتبوں میں لڑکے کاغذ کی کشتیاں دن رات بنایا کرتے ہیں جس سے قوت واہمہ تشکیل پاتی ہے"

اخلاقی تربیت پر بھی علامہ خاص طور سے توجہ دلاتے ہیں۔ " ہمدردی کے متعلق عمدہ عمدہ کہانیاں سنانا اور یاد کروانا، حیوانوں کے متعلق سبق دیتے ہوئے اچھا سلوک کرنے کی مثال پیش کرنا۔ قوت متمیزہ کی ترقی کے لیے شے اور شکل کا الگ الگ تصور دیا جائے۔ مثلاً گیند کا دوسری پہلو دار شے سے مقابلہ کر کے اس کے باریک باریک اختلافات واضح کیے جائیں "

" بچے کے قوائے عقلیہ یعنی تصدیق اور استدلال کمزور ہوتے ہیں۔ اس سے ایسے تصورات کے علم کی توقع نہیں رکھنی چاہئے -------- جس کے ضمنی مدرکات کا علم ہی اس کو نہیں ------ مثلاً ایک برس کے بچے کو حب وطن کا مجرد تصور یا خدا کی صفات کا تصور ذہن نشین نہیں ہو سکتا۔ یہ قواء وقت کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے ہیں "

" اخلاقی محرکات سے بچہ عموماً کوئی اثر نہیں لیتا۔ اس اثر کو عملی زندگی کے دائرے میں ظاہر کرنا اعلیٰ درجے کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے "اس لیے " بچے میں اخلاقی تحریکوں سے متاثر ہونے کی قابلیت پیدا کرنی چاہئے۔ نفس ناطقہ قواء کا ایک مجموعہ نہیں ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں ایک واحد غیر منقسم شے ہے۔ ہر ایک قوت کی نشو و نما ہر دوسری قوت کے نشو و نما پر منحصر ہے۔ جس طرح جسمانی اعضاء بڑھتے ہیں اسی طرح نفس ناطقہ کے تمام قواء بھی بڑھتے ہیں۔ ادراک، تخیل، تاثر اور مشیت وغیرہ۔ ہر قوت کو تحریک دینے کی ضرورت بہر حال رہتی ہے "

علامہ نے ابتدائی تعلیم و تربیت کے لیے اس مضمون میں جو سانچہ مہیا کیا ہے اس میں نفسیات کے علم سے فائدہ اٹھایا ہے۔ کنڈرگارٹن کے تصورات ان کے ہاں شاید جرمنی کی رہائش کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس نظام میں اخلاقی پہلو انہوں نے خود سے شامل کیا ہے کیونکہ وہ اخلاقی اور دینی تربیت کو لازمہ تعلیم جانتے تھے۔ ان کے رائے میں:

> " مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیات ملی کے مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہا ترین (؟) سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس بے لگام انسانیت کا حشر کیا ہو گا "

ایک اور اہم نکتے پر بھی علامہ نے خاص توجہ کی۔ وہ تعلیم اور تعلم کو " مادری زبان " کے وسیلے سے سکھانے کا طریقہ ہے۔ یاد رہے کہ ۱۹۰۲ء میں علامہ نے " مادری زبان " کی ترکیب استعمال کی تھی آگے چل کر ساری زندگی " مادری " کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ اس کا رشتہ قومیت کے مغربی تصور سے وابستہ ہو جاتا تھا۔ ان کے لسانی تصور میں

زبانیں محض استعمال کی چیز ہیں پوجا کی چیز نہیں ۔ وہ مغربی زبانوں کو اپنے ملک میں ذریعہ تعلیم بنانے کے حق میں نہیں کیونکہ نفسیاتی طور پر اپنی زبان کے وسیلے سے جو گرفت مطالب پر ہوتی ہے وہ غیر زبان میں ممکن ہی نہیں ۔

(٦)

ب ۔ ۱۹۰۲ء سے لے کر ۱۹۱۲ء تک علامہ کی سوچ میں کچھ بنیادی تبدیلیاں آئیں ۔ قومیت کے مغربی تصور کو انہوں نے بالکل خیر باد کہا اور اس کی جگہ ملت کا تصور اختیار کر لیا ۔ اس زمانے میں شخصیت کی تعمیر کے حوالے سے خودی کا تصور اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ان کی توجہ کا مرکز ہو گیا ۔ اس کا اظہار انہوں نے اپنے مضامین اور مکاتیب میں جابجا کیا ہے ۔

یہ وہ دور ہے جب وہ درسی کتابوں کی تدوین میں بھی مصروف ہوئے لیکن اس وقت ہندوستان میں درسی کتابیں پڑھنے والے ہندو اور سکھ اور دیگر مذاہب کے لوگ بھی تھے اس لیے ان میں وہ اپنے عقائد کو پوری طرح پیش نہیں کر پائے ۔

اردو زبان میں تاریخ ہند کا جو سلسلہ ان کے نام کے اشتراک سے ملتا ہے (۱۹۱۳ء) ان کا اپنا تیار کیا ہوا نہیں لگتا، بلکہ صرف ان کا نام برتا گیا ہے (اقبال ایک تحقیقی مطالعہ ۔۔۔ ملک حسن اختر ۱۹۸۸ء ص ۱۶۴) یہ شاید ان کی مالی مجبوری تھی لیکن اردو میں جو سلسلہ ادبیہ کے عنوان سے 'سلسلہ کتب دستیاب ہے اور پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں کے لیے درسی کتب کے طور پر تیار ہوا وہ البتہ ان کی شرکت کا غماز ہے ۔ اس میں حکیم احمد شجاع شریک مصنف تھے ۔ کتابوں میں ہندو طلباء بھی پیش نظر ہیں ۔ یہ ہسٹو، راجہ ھریش چند، راجا مایا داس، سنجوگتا، رام چندر جی کابن باس، رام شاستر، دروپدی، دادا بھائی نوروجی، والمیک وغیرہ پر سبق اور نظمیں ہیں ۔ ان کے ساتھ ساتھ علامہ نے عام اخلاقی مسائل قناعت، موعظہ حسنہ، اخلاقی جرات، ایمان کا فیصلہ، خدمت خدا و خلق، عزت، اور مسلمان بادشاہوں اور شہزادیوں، شیر شاہ سوری، بابر، شاہ جہاں، تاج محل، شہنشاہ اکبر کے حالات اور حب الوطنی کے تصورات بھی شامل کیے ہیں ۔ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کی جھلکیوں کے علاوہ میرا وطن بھی شامل ہے ۔ تصور وطنیت میں یہ غور طلب ہے کہ اس میں دھرتی پوجا کا درس نہیں دیا گیا ۔

ہر کتاب میں ایک دیباچہ بھی ہے جس میں مولفین نے اپنے طریقہ کار کی وضاحت کی ہے ۔ " اردو کی مروجہ درسی کتابوں میں (انہیں) نفس مضمون اور انداز تحریر، طریقہ انتخاب کے حوالے سے زمانہ حال کے مطالبات " پورے ہوتے نظر نہیں آتے ۔ پرانے

اساتذہ فن کے مقابلے میں زمانہ حال کے انشا پردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر کی شمولیت ایک اہم تبدیلی تھی۔

اس سے قبل تدریس اردو میں کلاسیکی نثر پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی جس سے قدیم ادبی زبان تو آ جاتی تھی لیکن زبان کو بطور ایک زندہ اور قابل استعمال ذریعہ اظہار پس پشت ڈال دیا جاتا تھا۔ علامہ کی درسی کتب میں باغ و بہار کے اقتباسات یا سب رس میں سے انتخاب شامل نہیں کیونکہ اس سطح پر اردو کی تدریس کا مقصد ایک زندہ زبان کے طور پر پڑھانا اور مختلف علوم میں طلب علموں کی استعداد بڑھانا تھا۔ اس لیے ان اسباق میں سائنس کے کرشمے، ویل مچھلی اور بعض دوسرے موضوعات درج ہیں۔

ان میں اخلاقی پہلو نمایاں ہے۔ مقصد یہ تھا کہ کتاب کے وسیلے سے اخلاق اور دینی رجحان کو تقویت دی جائے، اس لیے اخلاقی اور دینی باتوں پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

نصابی کتب کی زبان کی اصلاح پروفیسر شاداں بلگرامی نے کی اردو تدریس کے نقطہ نظر سے تین کتابوں کے اسباق پر نظرثانی کا کام شیخ عبدالمجید پروفیسر سنٹرل ٹریننگ کالج لاہور نے انجام دیا تھا۔

(۷)

علامہ نے نویں دسویں کے لیے آئینہ عجم بھی ترتیب دی جس کا سال اشاعت بقول ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ۱۹۲۶ء اور بقول عبدالجبار شاکر ۱۹۲۷ء ہے۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق کے مطابق یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی (ایضاً ص ۱۳۳) اور یہی اطلاع درست ہے۔

مدت سے علامہ کا ارادہ تھا کہ فارسی نصاب ترتیب دیا جائے، اس میں دوہرے مقاصد تھے، فارسی زبان کو بطور ایک زندہ زبان کے پڑھانا اور قدیم علمی سرمائے کی بازیافت اور ادبی روایات کا استحکام۔ پروفیسر محمد اکبر منیر صاحب سے علامہ نے خاص طور پر فرمائش کی کہ وہ ان کے لیے ایران کے جدید شعرا اور نثر نگاروں کی بعض کتابیں لائیں۔ فرماتے ہیں:

> "عرصے سے میرا ارادہ ایک انٹرنس کورس فارسی ترتیب دینے کا ہے ۔۔ فارسی نظم و نثر کے کچھ عمدہ اور آسان نمونے مل جائیں تو یہاں کے طلباء کے لیے نہایت مفید ہوں۔ اگر آپ چند کتب نظم و نثر ہوں، تو میرے لیے خرید لیجئے، نظمیں مشہور اساتذہ حال کی ہوں اور سلیس اور آسان طرز جدید میں لکھی گئی ہوں تو زیادہ مفید ہے۔ پولیٹیکل نظموں کی ضرورت نہیں ----

غرضیکہ یہاں انٹرنس کے طلبا کی ضرورت کو آپ بخوبی سمجھتے ہیں ۔ میرا مقصود یہ ہے کہ فارسی کے ذریعہ سے جدید خیالات و احساسات طلبائے ہند تک پہنچیں ۔ انگریزی کورسوں میں مضامین کا تنوع نہایت دلچسپ ہے ۔ انتخاب میں وہ بھی زیر نظر رہے "

نظموں میں انہوں نے مناظر والے اقتباسات کو زیادہ اہمیت دی ہے یا پھر ایسی نظموں کو جن میں منظر کشی پر زور ہے ۔ نصاب میں علامہ نے دو نظمیں اپنی بھی شامل کیں جن میں درس عمل دیا گیا تھا سعدی ، انوری ، فردوسی اور عماد کا کلام بھی ہے جس میں اخلاقی ٹون توجہ طلب ہے ۔ عصر حاضر کے شاعروں میں وہ اپنے علاوہ ایک آدھ کو ہی شامل کر پائے ہیں ۔ سبب شائد یہ ہے کہ ہندوستان میں انہیں جدید شعرا کا کلام دستیاب نہیں تھا ۔

موجودہ شکل میں نثری حصے میں ان کے پیش نظر ایران کی معاشرت اور جغرافیہ ہے تاکہ برصغیر کا طالب علم ایرانی زندگی سے آشنا ہو جائے ۔ سید محمد علی جمال زادہ کا " ملت و دولت ایران " محمود طرزی کا افسانہ " **ماطلیه** " **مالکم خان** کا ڈرامہ " سرگزشت شاہ قلی میرزا " اور "سیاحت نامہ ابراہیم بیگ" کے دو اقتباس (قزوین اور مراغہ کے بارے میں) شامل ہیں ۔ نثر میں انہوں نے صرف جدید نثر پر بھروسا کیا ہے اور قدیم نمونے شامل نہیں کئے ۔

صحیح صورت حال یہ ہے کہ علامہ نے پہلے ایڈیشن میں ہمایوں نامہ ، کلیہ و دمنہ ، قابوس نامہ ، حکایات حکیم قاآنی ، آشیان بلبل ، محاورہ سیاح با یکے از وحشیان امریکائے شمالی اور مجادلہ درمیان علوم و فنون ، پروانہ اور ماہ و انجم بھی شامل نصاب کئے تھے ۔ جن میں اکثر کا تعلق قدیم نثری علمی سرمائے سے ہے ۔ بعد کے ایڈیشنوں میں یہ سارا حصہ نصاب سے خارج کر دیا گیا تھا ۔ (ایضاً ص ۱۶۷ ، ۱۶۸) اس لیے نصاب کی آخری شکل علامہ کے تصورات کی صرف جزئی نمائندگی کرتی ہے اور اس میں قدیم علمی و ادبی ورثے کی حفاظت کا تصور صرف اشعار ہی میں باقی رہ سکا ہے ۔

(۸)

تعلیم کی اعلیٰ سطحوں کی بات کرتے ہوئے علامہ کے تصورات کے بارے میں دو پہلوؤں پر غور ضروری ہے ۔ ایک تو یہ کہ قرآن حکیم سے (تعلیم کے حوالے سے) کیا بنیادی فکر ظاہر ہوتی ہے ؟ دوسرے یہ کہ مسلمانوں کی سماجی تاریخ میں مختلف علوم کی کیا اہمیت رہی ہے ؟

اس حوالے سے سورہ آل عمران کی آیات ۹۰ - ۹۱ پر غور کرنا ضروری ہے علامہ اقبال نے ان آیات مبارکہ پر غور کیا اور یہ بتایا کہ قرآن پاک نے انسان کے داخلی تجربے کو علم میں نمایاں جگہ دی ہے اور علم کو عمل کا پابند کیا ہے - دوسرے بعض آیات کریمہ میں علم کے ذرائع کی طرف بھی اشارہ ہے یعنی مظاہر قدرت اور تاریخ کا مطالعہ ۔قرآن پاک حقائق کے بارے میں مظاہر فطرت میں اشارات کی موجودگی کی طرف توجہ دلاتا ہے - مسلمانوں کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ وہ ان "نشانیوں" پر غور کریں اور ان مطالب کی مدد سے زندگی کی حقیقتوں میں پوشیدہ معانی کا مطالعہ کریں - مادی حقائق پر غور مسلمانوں کے فکر کا لازمی عنصر ہے - تاریخ کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے قوموں کے ماضی کے احوال معلوم ہوتے ہیں - ماضی کی مدد سے حال و مستقبل کو سنوارنے کا لائحہ عمل وضع کیا جا سکتا ہے - مطالعہ تاریخ سے حیات و کائنات کو کل کے طور پر دیکھنے کا شعور ملتا ہے اور انسان ادراک اشیا کے ذریعے روحانی و وجدانی حقائق تک رسائی پاتا ہے - مذہب کو مرکزی اہمیت حاصل ہے جس کے بغیر زندگی کا کوئی شعبہ بھی صحیح نتائج کے استخراج میں معاون نہیں ہو سکتا ,کیونکہ مذہب کا تعلق زندگی کے مختلف شعبوں کے باہمی ربط سے ہے - مادی زندگی پوری حقیقت کی نمائندگی نہیں کرتی , نہ روحانی زندگی مادی زندگی سے الگ ہو کر حقائق کی شناخت کر سکتی ہے - اس لیے کائنات کے مادی پہلو بھی قابل توجہ ہیں اور سائنسی علوم بھی اہم ہیں - سائنس حقیقتاً اشیا تک رسائی کا ایک وسیلہ ہے - سائنس علم کی ایک قابل اعتماد شاخ ہے اس سے حقائق کی خارجی طور پر تصدیق ممکن ہے , اس سے آئندہ کے بارے میں پیش گوئی ہو سکتی ہے اور واقعات پر کامل اختیار بھی مل سکتا ہے - یہ دوسری بات ہے کہ سائنس حقائق کی پہچان کا واحد ذریعہ نہیں - یہ حقیقت کا ایک حصہ ہے پوری حقیقت نہیں - دوسرا حصہ مذہب سے حاصل ہو گا اور دونوں کے ملاپ سے حقیقت ایک کل کی صورت پاتی ہے -

سائنسی علوم , سماجی علوم , فنون لطیفہ , فلسفیانہ علوم کوئی بھی قائم بالذات نہیں اور اکیلے اکیلے رموز حیات کا انکشاف نہیں کرتے بلکہ جملہ علوم و فنون حقائق کی تہ تک پہنچنے کے وہ مختلف راستے ہیں جو سماجی زندگی کے تسلسل میں اپنا آپ ظاہر کرتے ہیں -

قرآن پاک ہماری تعلیم کا بنیادی رکن ہے - مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے دھارے میں نصاب علم کو مرکزی اہمیت حاصل تھی - مکتبی تعلیم سے لے کر اعلیٰ درجات تک مطالعہ قرآن کی خاطر دیگر علوم کو ترقی ملی - علوم و فنون کی درجہ بندی بھی اس حوالے سے ہوئی - صرف و نحو،علم حدیث , علم فقہ , علم تجوید , علم تفسیر اور دوسرے علوم مفیدہ مثلاً ریاضی , الجبرا , جیومیٹری , فلکیات , کیمیا , سماجی علوم میں جغرافیہ , تاریخ , سوانح اور طب اسی مرکزی نقطے کے گرد گھومتے رہے - فنون لطیفہ میں خطاطی , مصوری , کوزہ گری اور فن تعمیر

بھی قومی اور فوجی ضرورتوں کے تحت ترقی کرتے رہے ۔ کھیلوں میں نیزہ بازی، شاہسواری وغیرہ فوجی ورزشیں بھی ضرورت کے تحت ترقی پاتی رہیں ۔ صنعت اور فنون حرب بھی اسی مرکز سے متعلق رہے اور اس مذہبی نسبت سے حلال و حرام کے پابند ہوئے ۔ تعلیم کا دائرہ تلاش خیر اور انسان کو انسان بنانے پر مبنی تھا ۔ روحانی اور اخلاقی قدروں کا مرکزی درجہ تھا اور جس شاخ علم یا شاخ فن کی زد اخلاقی اقدار پر پڑتی تھی وہ ترجیحات میں آخری سطح پر چلے جاتے تھے یا زیادہ منفی ہونے کی صورت میں انہیں بالکل ترک کر دیا جاتا تھا ۔ سماجی ترقی کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے زندگی پیچیدہ ہوتی گئی، ان علوم کی تفصیلات بھی وضع ہوتی گئیں ۔ خصوصاً جب عالم اسلام کو یونانی فلسفہ سے سابقہ پڑا، تصادم کی کیفیت رونما ہوئی ۔ مسلمانوں نے اول یونانی فلسفے کو ہضم کرنے کی کوشش کی پھر امتزاجی عمل کے ذریعے رد و قبول شروع ہوا ۔ کچھ عرصے کے بعد یونانی فلسفے کے منفی پہلو رد ہو گئے ۔ مابعدالطبیعاتی مسائل اہم ہوئے تو منطق استقرائی اور منطق استخراجی سے کام لے کر یونانی افکار کی تردید علم کلام کے ذریعے کی گئی ۔ یونانی افکار اور مسلمانوں کے افکار میں یہ کشمکش نئے علوم کی بعض نئی شاخوں کا باعث بنی ۔ اسلامی افکار کی نئی تعبیر و تشریح ہوئی اور نظام تعلیم میں معقولات کو جگہ دی گئی، اس کی تہہ میں اسلامی فکری وحدت برقرار رکھ کر یونانی علوم کے سیکولر ازم کو ترک کر دیا گیا ۔ تاویل، تشریح، امتزاج اور دفاع کی کئی شکلوں نے جنم لیا ۔ اس عمل میں تعلیم کے انسانی پہلو ابھرے ۔ آزادی فکر کی اس روش نے علوم و فنون کی ترقی کے لیے نئی راہ ہموار کی ۔ عباسی خلفا کے دربار، علوم و فنون کی ترقی اور دنیاداری کی مقبولیت کے مراکز تھے ۔ عباسی دور ہی میں علوم و فنون کے دینی رشتے کسی قدر کمزور پڑتے گئے ۔ اسلام میں موسیقی ریاضی کی شاخ تھی،اب عیش و عشرت سے منسوب ہوئی ۔ علوم کو اکائی ماننے کی وجہ سے علوم و فنون کے باہمی رشتے نئی نئی تعبیروں کا سبب ہوئے ۔ طب، علم الابدان اور نفسیات سے متعلق ہوئی ۔ علم کلام نے فلسفہ، منطق اور مذہب کے امتزاج سے نئی شکل اختیار کی ۔ مصوری نے جیومیٹری اور گل کاری سے رشتہ جوڑا ۔ فن تعمیر نے مساحت سے چل کر جمالیات سے ناتا استوار کیا ۔ غرض امتزاجی رویے نے سماجی علوم، سائنس، ادب اور فنون لطیفہ سب میں وحدت کا وجود کسی حد تک برقرار رکھا ۔ درباری عیش و عشرت کی وجہ سے آخر میں یہ دینی رشتہ کم ہو گیا تو دنیاداری نے قبضہ جمانا شروع کیا ۔

منگولوں کے حملے کے بعد عالم اسلام میں منفی رجحانات شدت سے ابھرے ۔ سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا، فکر و نظر کے چشمے سوکھ گئے ۔ زوال نے علم کی وحدت کو نقصان پہنچایا ۔ اصل حقائق کی جگہ فلسفہ کی موشگافیاں بڑھ گئیں ۔ دین آہستہ آہستہ عام معاشرتی زندگی سے

غائب ہوتا گیا ۔ نصاب میں بھی دینی کتب کے اصل متن کم ہوئے، قرآن کی جگہ تمرینی طرز کی کتابوں نے لے لی ۔ دین صوفیا کی محفلوں اور مساجد میں سمٹ کر رہ گیا ۔ صوفیاء کے حلقوں میں بھی دنیا خارج رہی ۔ ترک دنیا، قناعت اور تقدیر پرستی پر زور تھا، ظاہر و باطن الگ ہو گئے ۔ اس حالت میں برصغیر میں جو نصاب تعلیم رائج ہوا اس میں دینی علوم کی بجائے زبان و بیان پر زیادہ زور صرف ہوا ۔ وقت کے ساتھ ساتھ عربی اور فارسی ہر دو زبانیں مقامی باشندوں کے لیے بدیسی بنتی گئیں اس لیے زبان کی تدریس میں گرائمر زیادہ اہم ہوئی ۔ درسی کتابوں میں زمانہ ماضی کے اصل اور فرضی مسائل اور معاملات تھے جن کا رشتہ معاصر زندگی سے نہ تھا ۔ اکبری الحاد کے خلاف مذہب نے اپنا دفاع کیا تو اس بنا پر علم حدیث اور سیرت کو تقویت ملی لیکن نصاب کا غالب حصہ پھر بھی منطق اور فلسفہ پر مشتمل تھا ۔ نصاب میں دینی کتب صرف تین رہ گئی تھیں، تفسیروں میں بھی دو ڈھائی پارے نصاب کا حصہ تھے ۔ ۱۸ویں صدی میں ملا نظام الدین اور شاہ ولی اللہ کے گھرانے نے دینی ادارے قائم کر کے تعلیم میں کچھ تبدیلی کی ۔ درس نظامیہ کی تدریس کا آغاز ہوا تو اس میں بھی زیادہ زور مابعد الطبیعاتی مسائل پر تھا ۔ شاہ ولی اللہ کے خانوادے نے البتہ معاشرتی زندگی سے تعلق رکھنے کی کوشش ضرور کی لیکن نظام تعلیم میں یہ تبدیلی زیادہ دور تک نہیں جا سکی ۔

اس پس منظر میں تعلیم میں درجہ بندی کچھ اس طرح تھی :

الف ۔ قرآن اور حدیث کی حیثیت مرکزی تھی ۔

ب ۔ دوسرے نمبر پر تاریخ، سائنس اور جملہ سماجی علوم تھے ۔

ج ۔ علوم میں مزید درجہ بندیاں فوجی اور سیاسی ضرورتوں کے تحت ہوئیں ۔ مارشل علوم کی ترقی زیادہ ہوئی ۔ فنون لطیفہ میں صرف وہ علوم زیادہ اہم رہے جو کسی نہ کسی طرح مذہب یا فوجی ضرورتوں سے مربوط تھے ۔ اسی لیے بت تراشی کو سب سے کم اہمیت تھی کیونکہ نہ اس کی کوئی افادی حیثیت تھی نہ مذہبی نہ سماجی ۔

(۹)

عصر حاضر میں سائنس نے بہت اہمیت پائی ہے ۔ کوئی ملک بھی دفاعی ضرورتوں سے غافل نہیں ہو سکتا تاہم ساری قوم کو سائنس دان بنانے کی مہم غیر فطری ہے ۔ پاکستان پس ماندہ ممالک میں شامل ہے ۔ اس کے مالی وسائل محدود ہیں، اس لیے وہ سائنس کی دوڑ میں ان ملکوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا جو مالی طور پر مستحکم ہیں ۔ ہمیں سوچنا پڑے گا کہ ہماری ضرورت کے اعتبار سے کتنی افرادی قوت ہمیں اس محاذ کے لیے تیار کرنی ہے ۔ ضرورتوں کی

منصوبہ بندی کر کے سائنس سیکٹر کو کسی حد تک محدود کرنا پڑے گا۔ اسی طرح مخصوص نصب العین کی مدد سے جملہ علوم کو ایک وحدت میں پرو کر ہمیں اپنا تشخص علوم کے حوالے سے برقرار رکھنا ہو گا۔ یہ صحیح ہے کہ ادب "تلاش روزگار" میں زیادہ مفید نہیں اور ہماری ترجیحات میں اس کا گراف بہت نیچے چلا گیا ہے لیکن ادب اور سماجی علوم نے بالواسطہ طور پر ماضی میں کردار سازی کا فریضہ ادا کیا ہے۔ اس سے فائدہ اٹھانا ضروری ہے۔ چند نکات غور چاہتے ہیں:

۱۔ سارے علوم و فنون دینیات نہیں بنائے جا سکتے اور نہ عالم اسلام میں یہ کبھی ہوا ہے۔ اسلامیات کا تحقیقی مطالعہ ماہرین کا کام ہے یا پھر اسلامیات کے نصاب ہی میں اس کی اساسی اہمیت ہو سکتی ہے۔ باقی علوم و فنون دینی رجحان کے تابع تو ضرور رہیں گے لیکن انہیں کاملاً دینی نہیں بنایا جا سکتا۔

۲۔ خود اسلامیات کا موجودہ نصاب نظرثانی چاہتا ہے۔ اس میں قرآنی متن کو مرکزی اہمیت حاصل ہونی چاہیے، جو اس وقت نہیں۔ اسلامیات میں علوم قرآنیہ کو زیادہ جگہ دینی ہو گی اور عربی زبان بھی اس مضمون کے طالب علموں کے لیے لازم قرار پائے گی یا شعبہ عربی اور اسلامیات کو ایک شعبہ بنانا ہو گا۔

۳۔ زبانوں کی تدریس میں بھی یہ خیال رکھنا ہو گا کہ ہمارے دو مقصد ہیں۔ ایک جدید زبانوں سے آشنائی اور دوسرے قدیم ورثے کی بازیافت۔ یہاں بھی عربی اور فارسی کی اہمیت کو یقیناً دوسری زبانوں پر فوقیت دینی پڑے گی اور ان کے نصابات کو قومی اور ملی ضرورتوں کے مطابق دوبارہ تشکیل دینا ہو گا۔

۴۔ پورے نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی درجہ بندی لازم ہے، لیکن اس اضافے کے ساتھ کہ نہ سارے مضامین کو دینیات بنایا جا سکتا ہے نہ مختلف زبانوں پر اتنا اصرار ہو سکتا کہ طالب علم محض زبانوں کی تدریس میں اپنے آپ کو ختم کر دیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ سائنس کو ڈنڈے کے زور سے نافذ کرنا ممکن نہیں۔ ہم نے محض سائنس پر زور دے کر تربیت اور اخلاقیات کو معاشرے سے نکال دیا ہے جس سے نفع پسندی کے غیر معمولی رجحانات نمودار ہوئے ہیں اور معاشرتی زندگی آج انتشار کا شکار ہے۔

۵۔ توازن کا وہ اسلامی اصول برقرار اور بحال کرنا ہو گا جسے ہم نے مغرب پرستی میں خیرباد کہہ دیا تھا۔ اس کے بغیر معاشرتی زندگی میں ثبات ممکن نہیں۔

اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال

(۱۰)

علامہ اقبال کی رائے میں تاریخ قوموں کا ذہن ہوتی ہے ۔ اگر کوئی قوم اپنا حافظہ بھلا دے تو وہ مردہ ہو جاتی ہے ۔ اس لیے میرے خیال میں کالج کی سطح پر (کم از کم ایف ۔ اے تک) تاریخ کو لازمی مضمون کی حیثیت حاصل ہونی چاہئے ۔

تاریخ کی اہمیت علامہ نے "مثنوی اسرار و رموز" میں کھل کر بیان کی ہے اور اسے مسلمانوں کے جملہ علوم میں سب سے زیادہ ضروری قرار دیا ہے ۔ ان کی رائے میں حال کا ماضی سے گہرا رشتہ ہے ۔ ماضی ، حال اور مستقبل ایک وحدت ہیں ۔ حیات لازوال کا حصول ماضی ، حال اور مستقبل کو یکجا کر کے ہی ممکن ہے ۔ زندگی میں ماضی کے تجربات کی تکرار نہیں ہوتی لیکن خود آگاہی کے لیے ضروری ہے کہ انسان ماضی کے شعور سے فائدہ اٹھائے ۔ یہی تاریخ کے مضمون کا مدعا ہے ۔

علامہ نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا کہ تاریخ کا مطالعہ مسلمان طالب علم کے لیے لازمی ہو ۔ ان کا مطالبہ یہ بھی تھا کہ انجمن حمایت اسلام تاریخ کے لیے اعلیٰ سطح کی ریسرچ کا ادارہ بھی قائم کرے ۔

۱۹۳۲ ء میں علامہ نے اسی مضمون کی خاطر ایک نصابی جھگڑے میں بھرپور شرکت کی ۔ پروفیسر جے ۔ ایف بروس تاریخ کے استاد بنے تو انہوں نے پنجاب یونیورسٹی کی ہندو اکثریت کے پیش نظر سینٹ میں یہ تجویز پیش کی کہ تاریخ اسلام بی ۔ اے پاس کورس سے خارج کر دی جائے ۔ یہ تجویز ایک ووٹ سے منظور بھی ہو گئی ۔ مسلمانان پنجاب نے مزاحمت کے لیے کئی جلسے کیے ۔

علامہ اقبال نے ۱۱ جون ۱۹۳۲ ء کو موچی دروازے کے باہر جلسے کی صدارت کرتے ہوئے یہ بتایا کہ غالباً ۱۹۲۳ء کو تاریخ اسلام بی ۔ اے کے نصاب میں شامل کیا گیا ۔ ان کی یہ رائے صحیح ہے کہ ۱۹۲۳ ء میں یونیورسٹی نے اس مضمون کا فیصلہ کیا ' لیکن ہر فیصلہ چونکہ ۲ سال بعد امتحان کا حصہ بنتا ہے ' اس لیے ۱۹۲۵ ء کے امتحان کے لیے یہ مضمون داخل نصاب ہوا تھا ۔

اس سے پہلے تاریخ اسلام نصاب کا حصہ نہ تھی ۔ ۱۹۳۲ ء میں بی ۔ اے پاس کورس میں تاریخ ہند کا پہلا پرچہ تو لازمی تھا ، دوسرے پرچے میں تین مضمونوں میں سے ایک لیا جا سکتا تھا ؟ تاریخ انگلستان ، تاریخ یورپ یا تاریخ یونان و روما میں سے ایک دور ۔ اسی

طرح آنرز میں پہلا پرچہ تاریخ ہند کا ابتدائی دور لازمی تھا، دوسرے پرچے میں سیاسیات یا تاریخ یا جغرافیہ میں سے ایک لیا جا سکتا تھا۔

یہی صورت کم و بیش اگلے برسوں میں بھی تھی، اس فرق کے ساتھ کہ کبھی پاس کورس کے دوسرے پرچے میں صرف تاریخ یونان، کبھی روم ادل بدل کر رکھے جاتے تھے۔ اسی طرح آنرز میں جغرافیہ کا کوئی سا موضوع لازمی تھا۔ جب تاریخ اسلام داخل نصاب ہوئی تو اس کا عنوان تھا "تاریخ اسلام کا عمومی خاکہ" اس میں رسول پاک کے زمانے سے لے کر خلفائے عباسی کے دور عروج تک کا زمانہ شامل تھا۔ دوسرے پاس کورس میں دوسرے پرچے کا آپشنل، تاریخ انگلستان یا تاریخ یورپ یا تاریخ روم یا یونان نصاب کا حصہ قرار پائے تھے۔

یہ صورت حال دو لحاظ سے غور طلب ہے۔ ایک تو یہ کہ تاریخ اسلام چار مضامین کے آپشنل حصے میں تھی، یعنی تاریخ کے طالب علم چار حصوں میں بٹ جاتے تھے۔ اس طرح طلبہ کی تھوڑی تعداد تاریخ اسلام پڑھتی ہوگی۔ یعنی مسلمان بھی سارے یہ مضمون نہ لیتے ہوں گے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اس کے برعکس ہوگئی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ آپشن سب سے زیادہ مقبول ہوگئی ہوگی اور باقی ملکوں کی تواریخ پس منظر میں چلی گئیں ورنہ پاس کورس کے نصاب سے خارج کرنے کا کوئی مسئلہ نہ ہوتا۔ علامہ اقبال نے بھی پاس کورس میں طلباء کی زیادہ تعداد کے تاریخ اسلام لینے کا تذکرہ کیا ہے اور اسی کو خارج کرنے کا سبب قرار دیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ "عقل انسانی جب شرارت پر آ جائے تو وہ اپنے اندرونی جذبات و حرکات سے کام لے کر اپنے مقاصد کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے"۔

دوسری بات یہ ہے کہ غالباً بروس کو اسلام کا ابتدائی دور کھٹک رہا تھا اور عباسی دور یا منگولوں کے بعد کا دور اس لحاظ سے بے ضرر تھا کہ اس سے مسلمانوں کا سیکولر اسلوب حیات ظاہر ہو رہا تھا۔ ایم اے کے پرچے کو گوارا کرنے کا شاید یہی سبب تھا۔

مسٹر بروس کی رپورٹ پر علامہ نے مفصل بحث کی ہے۔ بقول علامہ بروس کا استدلال یہ ہے کہ ہندوستان کے لوگوں کو ہندوستان کی تاریخ پڑھنی چاہیے، علامہ کا اعتراض اس حوالے سے نامکمل ہے کہ انہوں نے اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا کہ پروفیسر بروس برطانوی دور کی تاریخ ہند کے مخالف نہیں تھے۔ ہندوستان کی تاریخ داخل نصاب تھی اور لازمی پرچہ بھی۔ دوسرے پرچے میں تاریخ انگلستان، تاریخ یورپ اور تاریخ روم بھی شامل تھیں اور ایک عرصے سے پڑھائی جا رہی تھیں۔ اس لیے ہندوستان کے لوگ تاریخ ہندوستان کے علاوہ پاس کورس میں دوسرے ملکوں کی تاریخ بھی پڑھ رہے تھے، حتیٰ کہ آنرز میں بھی

انگلستان کی آئینی تاریخ، انگلستان کی سیاسی تاریخ، تاریخ یورپ اور تاریخ دنیا بدستور داخل نصاب تھیں اور ہمیشہ رہیں ۔ اس لیے پروفیسر بروس کے استدلال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر بروس جھوٹ سے کام لے رہے تھے ۔ علامہ اقبال نے پروفیسر بروس کے دعوے کو غلط قرار دیا ہے کہ " ہندوستان کے لوگوں کو صرف تاریخ ہند پڑھنی چاہئے " ان کے بیان کے مطابق " یہ دعوی غلط ہے کہ کسی قوم کی تاریخ کو اس قوم کی تاریخ نہ سمجھا جائے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے، روح کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے، اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے "

علامہ کا استدلال شاید اس بنا پر یہ ہے کہ قرآن میں دیگر اقوام کے حالات بھی بیان ہوئے اور ان کے عروج و زوال کا پس منظر بیان کیا گیا ہے ۔ علامہ غالباً تاریخ اسلام ہی نہیں دیگر ممالک کی تاریخ بھی پڑھانے کے قائل تھے لیکن ان کے ہاں اولیں حیثیت تاریخ اسلام ہی کو حاصل تھی۔

مسلمانان ہند کی مخالفت کے نتیجے میں تاریخ اسلام بی ۔ اے پاس کورس کے پرچے میں بدستور آپشنل رہا، بلکہ کیلنڈر ۲۹ ۔ ۱۹۲۸ء سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنرز کے نصاب میں بھی تاریخ اسلام شامل تھی، یعنی ۱۹۲۵ء ہی سے ایم ۔ اے کے نصاب میں ایک آپشنل پرچہ عباسی دور کی اسلامی تاریخ بھی تھا ۔

ایک بات اور غور طلب ہے کہ اسلامی تاریخ کے لیے صرف وہ نصابی کتب داخل نصاب تھیں جو مستشرقین نے لکھیں اور جن کی مخالفت علامہ نے ہمیشہ اس بنا پر کی تھی کہ مستشرقین اپنی مرضی کے نتائج نکالتے ہیں ۔

علامہ نے یہ کوشش بھی کی کہ مسلمان اپنے طور پر تاریخ میں اعلیٰ تحقیق کے لیے اپنے ادارے قائم کریں ۔ انجمن حمایت اسلام کے علاوہ علامہ دوسری قدیم و جدید درس گاہوں میں بھی تاریخ اسلام کو شامل نصاب کر کے اسے مسلمانوں کی تعلیم کا ضروری حصہ بنانا چاہتے تھے چنانچہ مسلم انسٹی ٹیوٹ کے اسی جلسہ میں انہوں نے مشورہ دیا :

> " اسلامی ممالک کی مجموعی آبادی ہندوستان کے مسلمانوں کے قریباً مساوی ہو گی ۔ پھر کیا یہ ضروری نہیں کہ ہم اس شعبے کی تدوین و تحقیق اور ترتیب و تنظیم پر متوجہ ہوں ۔ انجمن حمایت اسلام کو چاہئے کہ ایسے ادارے کا افتتاح کرے جہاں تاریخ اسلامی کی تعلیم کا بہترین بندوبست ہو ۔ لیکن انجمن تنہا اس کام کو انجام نہ دے سکے گی بلکہ آپ لوگوں کی امداد کی ضرورت ہے ۔ کچھ

عرصے سے انجمن مسلمانوں کے مفاد سے غافل اوران کے جذبات سے نا آشنا ہے اور بعض غرض مند ہاتھوں میں ایک کھلونا بنی ہوئی ہے ۔ میں چاہتا ہوں کہ آزاد طبع اصحاب کو خدمت کا موقع دیا جائے تاکہ کسی کو کوئی شکایت نہ رہے ” (گفتارِ اقبال ۔ ص ۱۵)

اسی اجلاس میں متفقہ طور پر قرار داد منظور کی گئی جو یہ تھی :

“ مسلمانانِ لاہور کا یہ جلسہ ہندوستان کی تمام جدید و قدیم اسلامی درس گاہوں مثلاً مدرسہ عالیہ دیوبند اور سہارنپور و لکھنؤ وغیرہ کی تاریخ اسلامی کو تعلیم و ترویج کی طرف توجہ دلاتا ہے ۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مروجہ نصاب میں ترمیم کی جائے اور تاریخ اسلامی کو مسلمانوں کی تعلیم کا جزو لاینفک قرار دیا جائے ”

علامہ اقبال الگ یونیورسٹی کا تصور بھی پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں :

” ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے ۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں ، اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے ۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لڑیچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہئے ۔ الندوہ ، علی گڑھ کالج ، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں اس بڑی ضرورت کو رفع کر نہیں سکتے ، ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہئے جہاں افراد قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہئے ، پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو ۔ اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے ، اس کے

لیے اعلیٰ تخیل ، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کو تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے "

اسی طرح علامہ نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی تعلیم کے خصوصی نصاب پر بحث کرتے ہوئے اہم مشورے دیئے ۔ خاص طور پر قدیم طرز کے مدرسوں کے طالب علموں کو علوم جدیدہ سے واقف کرنے کے لیے ان کی تجاویز بہت اہم ہیں ، فرماتے ہیں :

" مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا ۔ میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے ۔ اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کی زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب مد نظر رہے ۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے ، کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر وقیمت نہیں ---- میں آپ کی اس تجویز سے پورے طور پر متفق ہوں کہ دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو بر سرکار لانے کی کوئی سبیل نکالی جائے ۔ مگر سوال یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو انٹر میڈیٹ تک تعلیم دینے کے بعد کیا کریں گے ؟ کیا آپ ان کو بی ۔ اے اور ایم ۔ اے بنائیں گے ؟ --- میں یہاں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں ، آپ ندوہ اور دیوبند کے لوگوں کو انٹر میڈیٹ کے معیار تک پہنچانا چاہتے ہیں ، میں چاہتا ہوں کہ وہ یونیورسٹی کے انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کیے جائیں ۔ یہاں وہ سوائے انگریزی کے کوئی دوسری زبان اختیار نہ کر سکیں گے ۔ دوسرے مضامین میں وہ حسب ذیل مضامین سے انتخاب کر سکیں گے ۔

(الف) علوم طبیعی (ب) ریاضیات (ج) فلسفہ (د) اقتصادیات "

علامہ کی یہ تجاویز دینی مدارس کے تعلیم یافتہ حضرات کو جدید علوم سے آشنا کرنے کے لیے تھی جو تکمیل تک نہ پہنچ پائی اور آخر انہوں نے نیاز الدین کی تجویز پر پٹھان کوٹ میں ایک ادارہ قائم کرنے سے اتفاق کیا تاکہ فقہ اسلامی کی تدوین نو ممکن ہو جائے ۔ علامہ جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ تعلیمی اداروں کی ضرورت کا بھی احساس رکھتے تھے ۔ خاص طور پر ان کے سامنے جاپان کی مثال تھی جہاں صنعتی تعلیم انقلاب برپا کر رہی تھی ۔ وہ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے اسی قسم کی تعلیم پر زور دیتے ہیں ۔

عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ عورتوں کی تعلیم اور حقوق کے سلسلے میں تنگ نظر تھے ۔ اس کی تردید علامہ کی وہ تقریر کرتی ہے جو انہوں نے مسلم خواتین کے سپاس نامے کے جواب کی تھی ۔ اس سے کئی برس پہلے بھی انہوں نے حقوق نسواں، پردے کا مسئلہ، تعدد ازدواج اور عورتوں کی تعلیم پر خاص طور پر زور دیا تھا ۔

عورتوں کے بارے میں علامہ کے جو اشعار اردو میں ملتے ہیں ان سے حقوق نسواں کی یک طرفہ تصویر بنتی ہے ۔ جو حقیقت پر مبنی نہیں۔اس کے ساتھ علامہ کے فارسی کلام اور اردو انگریزی نثر کو بھی دیکھنا ضروری ہے ۔

آزادی نسواں کو علامہ یورپ کی طرح " مادر پدر آزادی " بنانا نہیں چاہتے ۔ ان کی رائے میں عورت کے لیے اخلاقی پابندیوں کا برقرار رہنا ضروری ہے ۔ اس کے ساتھ اصلاح تمدن اور تعلیم عام کی ضرورت پر انہوں نے ہمیشہ زور دیا اور زندگی میں انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض تمدنی ضرورتوں کو اہم قرار دے کر شریعت اسلامی کے ان حصوں کو حذف کرنے پر زور دیا جو قدیم تمدنی زندگی کی وجہ سے مسلمانوں میں در آئے تھے ۔ ان کی رائے میں :

> " مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص نہیں ہے، بلکہ قرآن شریف اور حدیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیا ان میں سے اکثر ایسے ہیں کہ خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل ہیں مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں "

عورتوں کی تعلیم کے لیے آئیڈیل حضرت فاطمۃ الزہرا ہیں ۔ علامہ کی رائے میں "کامل عورت بنتا ہو تو آپ کو حضرت فاطمۃ الزہرا کی زندگی پر غور کرنا چاہئے اور ان کے نقش پر چلنے کی سعی کرنی چاہئے ۔"

مذکورہ بالا ایڈریس میں حقوق نسواں پر بہت زور دیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ " اسلام مرد و زن میں قطعی مساوات کا قائل ہے، آیات قرآنی میں جہاں علماء نے مرد کی فوقیت کا نتیجہ نکالا ہے، علامہ اقبال اسے تسلیم نہیں کرتے ۔ ان کی رائے ہے کہ " عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تعبیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے ۔ عربی گرائمر کی رو سے قائم کا صلہ جب علیٰ پر آئے گا تو معنی محافظت ہو جاتے ہیں "

مرد عورت کا " محافظ " ہے لیکن "کئی لحاظ سے مرد و عورت میں کسی قسم کا فرق نہیں۔ " علامہ نے اسلام کی ابتدائی تاریخ سے مثالیں دی ہیں کہ کس طرح عورتوں نے جہاد میں حصہ لیا۔حضرت عائشہ دینی درس دیتی تھیں۔ خلفائے عباسیہ کے دور میں ایک موقع پر خلیفہ کی بہن قاضی القضاۃ مقرر ہوئیں اور فتوی صادر کرتی رہیں۔" علامہ عورتوں کو ووٹ کا حق دینے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے لیے " خلافت اسلامیہ میں خلیفہ کے انتخاب پر ہر شخص کو رائے دینے " کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ ضروری شرط انہوں نے ہر جگہ بیان کی ہے کہ اسلامی معاملات میں اعتدال مد نظر رکھنا ضروری ہے۔ ہاں البتہ ان کی رائے میں تمدنی لحاظ سے مردوں اور عورتوں کے فرائض مختلف ہیں۔فرماتے ہیں:

" یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں، بعض فطری طور پر ہیں۔ عورت کے بحیثیت عورت، مرد کے بحیثیت مرد بعض خاص علیحدہ علیحدہ فرائض ہیں۔ ان فرائض میں اختلاف ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنی اور مرد اعلیٰ ہے۔ فرائض کا اختلاف اور وجوہ پر مبنی ہے ---- تمدنی ضروریات کی وجہ سے فرائض میں اختلاف ہے۔ تمدنی زندگی کے لیے جو احکام ہوں گے وہ فرائض کو مد نظر رکھتے ہوئے ہوں گے "

امت مسلمہ میں عورت کی تعلیم اس لیے ضروری ہے کہ مرد کی تعلیم فرد واحد کی تعلیم ہے اور عورت کی تعلیم پورے معاشرے کی تعلیم ہے۔ علامہ عورت کے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے حامی ہیں لیکن فرائض کی علیحدگی کی وجہ سے عورتوں اور مردوں کی تعلیم الگ الگ اور مضامین کی درجہ بندی مختلف چاہتے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے علامہ نے جدا نصاب کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

" قومی ہستی کی مسلسل بقا کے لیے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنی عورتوں کو ابتدا میں ٹھیٹ مذہبی تعلیم دیں۔ جب وہ مذہبی تعلیم سے فارغ ہو چکیں تو انہیں اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور علم اصول حفظ صحت پڑھایا جائے "

علامہ کی نظر میں عورت کا اولین فرض اولاد کی تربیت ہے اس لیے " امومت کے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دینے کے لیے اور گھربار کی دیکھ بھال کے لیے وہ عورتوں کی تعلیم کا خاص اہتمام چاہتے ہیں۔ اس نصاب تعلیم میں بقول علامہ " وہ مضامین جو نسائیت کی

نفی کرنے یا اسلام کی حلقہ بگوشی سے انہیں آزاد کرانے والے ہوں بہ احتیاط ان کے نصاب تعلیم سے خارج کر دیئے جائیں "۔

مسلمان لڑکیوں کے تعلیمی نصاب میں وہ جغرافیہ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں, فرماتے ہیں : " ۔۔۔۔۔ لڑکیوں کے لیے جو اسلامیہ سکول اس وقت موجود ہیں یا آئندہ بنائے جائیں ان میں ۔۔۔۔۔ جغرافیہ کی ترویج نہایت ضروری ہے ۔''

ان نصابی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے الگ یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی پیش کرتے ہیں ۔ انہوں نے انجمن حمایت اسلام کا صدر ہونے پر مفصل بیان دیا ۔ فرماتے ہیں :

دوسرا امر جو آپ کی فوری توجہ کا محتاج ہے وہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم ہے ۔ آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ اب کافی بیدار ہو چکا ہے اور اس بات کا مطالبہ کر رہا ہے کہ ان کی اولاد کی صحیح اسلامی اصول کے مطابق تعلیم و تربیت کی جائے ۔ میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ انجمن حمایت اسلام فی الحال مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اپنا نصاب تجویز کرے اور مجوزہ نصاب کے مطابق ان کا سالانہ امتحان لے کر خود ہی سندات تقسیم کرے ۔ جہاں تک لڑکیوں کی تعلیم کا تعلق ہے فی الحال آپ صرف ایک امتحان لینے والے ادارے کے طور پر کام شروع کریں اور رفتہ رفتہ اس ادارے کو مسلمان عورتوں کی ایک آزاد یونیورسٹی کی صورت میں منتقل کر دیں بلکہ آپ کا مجوزہ انڈسٹریل گرلز سکول بھی اسی یونیورسٹی کی ایک شاخ قرار پائے "

(۱۲)

درس و تدریس میں ذریعہ تعلیم کا مسئلہ بھی علامہ کی توجہ کا مرکز رہا ۔ اس موضوع کے ذریعے ہم علامہ کے تصورات تعلیم کے آخری حصے پر آ جاتے ہیں ۔

زبان کے بارے میں علامہ کا موقف بہت واضح تھا, فرماتے ہیں :

" زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں ۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے ۔''

اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال

بابائے اردو مولوی عبدالحق کے نام ۹ ستمبر ۱۹۳۷ء کو فرماتے ہیں :

" اردو زبان کے لیے جو کوشش آپ کر رہے ہیں ان کے لیے مسلمانوں کی آئندہ نسلیں آپ کی شکر گزار ہوں گی "

۲۷ ستمبر ۱۹۳۷ء کو انہی کے نام خط لکھتے ہیں :

" یقین جانیئے کہ اس معاملے (اردو) میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں ۔ اگرچہ اردو زبان کی بہ حیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں "

اردو زبان ۱۹۰۵ء کے بعد مسلمانوں کے ملی تشخص اور سیاسی نصب العین کا لازمی جز بن کر ابھری تھی ، اس لیے علامہ اس کی حمایت میں شدت کے ساتھ کمربستہ رہے ۔ انہوں نے اس معاملے کو ایک حیاتیاتی (Biological Factor) کے طور پر اختیار کیا ۔ وہ اسے " عصبیت " کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اظہار کا وسیلہ " قرار دیتے ہیں ۔ مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے حوالے سے یہ حقیقت واضح ہے کہ عربی مسلمانوں کے لیے مذہبی زبان کے طور پر اہمیت رکھتی ہے ، تمدنی سطح پر فارسی نے ثقافتی عمل کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا ۔ قرون وسطیٰ میں عالم اسلام کی سرکاری اور درباری زبان فارسی ہی تھی ۔ اسے ثقافتی سطح پر برتری مل چکی تھی ۔ عربی کو پہلا اور فارسی کو دوسرا درجہ ملا تھا ۔ مسلمان جس جس ملک میں گئے وہاں کی مقامی زبان کو انہوں نے تیسرا درجہ دیا ۔ تبلیغی سرگرمیوں میں مقامی بولیاں بھی کام آئیں ۔ چوتھے نمبر پر انہیں جگہ دی گئی ۔ سماجی قوتوں کے عمل میں زبانوں کی یہ درجہ بندی ہر اسلامی ملک میں برابر قائم رہی ۔

علامہ نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے اردو اختیار کرنے کی دعوت دی تو یہ اسی تمدنی عنصر کی وجہ سے ہے جہاں زبان کی " مادری پدری " تعصب سے آلودہ نہیں تھی ۔ اردو زبان برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اظہار کا ایک فطری وسیلہ تھی ۔ برصغیر میں صدیوں کے لسانی عمل میں فارسی کی ثقافتی برتری مسلسل رہی کہ اسے سرکاری اور درباری تحفظ حاصل تھا لیکن مقامی زبانوں کی ترقی کے عمل سے سماجی زندگی میں اردو نے اپنا دائرہ سرکاری سرپرستی کے بغیر ہی وسیع کر لیا اور دوسری بولیوں پر فوقیت حاصل کی ۔ آخر اردو عملاً اظہار کا ناگزیر علمی و ادبی وسیلہ بن گئی اور مسلمانوں کی کئی ہزار سال کی تمدنی سرگزشت میں شامل ہوئی ۔ اردو کی یہ ترقی پذیری کسی لسانی تعصب کا سبب نہیں تھی ۔ پورے برصغیر میں عربی اور فارسی کے بعد اردو کا تیسرا درجہ تسلیم کیا گیا ۔ دوسری ابھرنے والی مقامی

زبانوں نے مقامی ضروریات تک اپنے آپ کو محدود رکھا ۔ ان کے اردو سے ٹکراو کا کوئی واقعہ ۱۸۵۷ء تک عالم اسلام کی تاریخ میں نہیں ملتا ۔

برطانوی تسلط کے دور میں فارسی کا سماجی رتبہ انگریزی نے لیا ۔ مغربی تعلیم نے مذہب سے کوئی واسطہ نہ رکھا اور تربیت ماں باپ کی ذاتی ذمہ داری قرار پائی ۔ عربی ہمارے دائرہ فکر و عمل سے نکل گئی ، فارسی کو انگریزی نے مٹا دیا ۔ انگریزی کی برتری قائم ہوئی ۔ یہ اقدام مقامی روایات کی جگہ بدیسی روایات کو اختیار کرنے کا تاریخی جبر تھا ۔ اس سے فارسی عملی زندگی سے منہا ہوئی ، اس کی جگہ بدیسی زبان گلے میں لگاکر رائج کر دی گئی جس سے معاشرتی اور طبقاتی تضادات رونما ہوئے ۔ تاہم سماجی سطح پر از خود اردو کی نشو و نما کا عمل جاری رہا کہ اس نے مسلمانوں کی سماجی زندگی میں موثر عنصر کے طور پر شرکت کر رکھی تھی ۔

اس تناظر میں قومی جد و جہد آزادی میں انگریزی کی جگہ اردو کو سرکاری ذریعہ اظہار اور قومی اور سرکاری زبان بنانے کی خواہش فی الحقیقت بدیسی جبر کے خلاف موثر احتجاج تھی اور یہ عمل اردو کو تحریک پاکستان میں اہم عنصر کے طور پر اختیار کرنے پر منتج ہوا تھا ۔ علامہ کی زندگی میں ہندی اردو جھگڑے میں اردو زبان مسلمانوں کی تمدنی وراثت کی امین اور سیاسی عزائم کا ناگزیر حصہ ہو گئی تھی ۔ پاکستان کے لیے اردو کو سرکاری اور قومی زبان قرار دینے کا سبب اردو زبان کی وہ داخلی حرکی قوت بھی تھی جس کے بل بوتے پر یہ زبان مسلمانوں کی تہذیبی وراثت کہلاتی تھی ۔ مسلمانوں اور دیگر اقوام کی مشترکہ میراث ہونے کے باوجود اردو کا مزاج اور علمی و ادبی سرمایہ مسلمانوں کی کئی سو برس کی بود و باش کا ناگزیر حصہ بنا اور مقامی زبانوں کے مقابلے میں متوسط طبقے نے اس کو اپنے آئیڈیل کا درجہ دے دیا ۔

حصول پاکستان کے بعد کئی نئی تبدیلیاں آئیں ۔ ملک میں عدم استحکام نے بار بار مارشل لاء کو دعوت دی ، سیاسی عمل نے اخلاقی اقدار کو خیر باد کہا ۔ ملی عزائم اور حقیقی زندگی کے درمیان فاصلے بڑھے ، مرکز گریز طاقتوں نے علاقائی اور مقامی عصبیتوں کو ہوا دی ، بدیسی یلغار نے عقیدے اور عمل میں فاصلے بڑھا دیئے ۔ حکومت کی نوعیت نظریاتی ہو یا سیکولر ---- یہ سوال بار بار اٹھا کہ ذریعہ تعلیم کون سی زبان ہو۔معاشرے میں طبقاتی تضادات بڑھتے گئے ، یہ کشمکش کبھی شہری اور دیہاتی کے سوال کی صورت میں رونما ہوئی ، کبھی غریب اور امیر کے مفادات کا مسئلہ بنی ، کبھی مرکز اور صوبوں کے حقوق و اختیارات کی شکل میں سامنے آئی ، کبھی قوم اور قومیتوں کے فرق میں متشکل ہوئی اور کبھی اس نے

خالص لسانی سطح پر صوبوں کی تمدنی شناخت کا روپ دھارا۔ مرکز گریز طاقتوں کی اس نبرد آزمائی میں ون یونٹ کا قیام اور پھر اسے رد کرنے کی جد وجہد، لسانی مسائل کی مفاداتی حیثیت ----- یہ سارے معاملات ایک ہی بنیادی سمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کے قابل عمل حل سے ہم نے ہمیشہ آنکھیں بند کیے رکھیں۔ مشرقی اور مغربی پاکستان کی علیحدگی کا سیاسی عمل اگر لسانی مسئلہ تھا تو پاکستان کی دو قومی زبانیں (اردو اور بنگلہ) بنا دینے کے بعد سارے جھگڑے ختم ہو جانا چاہئیں تھے۔ مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ لسانی اختلاف تو اصل مرض نہ تھے یہ تو دوسرے امراض کی علامات تھے۔ ہم علامتوں کے علاج میں لگے رہے اور اصل اسباب کی طرف سے غافل ہوتے چلے گئے۔ آج بھی لسانی اختلافات اور لسانی عصبیتیں مرض کی علامات ہیں۔ ضرورت تو اصل مرض کے علاج کی تھی، علامتوں کے علاج کی نہیں۔ سیاسی امراض کا علاج سیاسی اور لسانی کا لسانی ہوتا ہے، ہم نے سیاسی مسائل کو لسانی امور کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی اور ناکام رہے۔ مفادات کی "جنگ زرگری" میں بر سراقتدار طبقے (جو سرمایہ دار طبقہ ہے) کے مفادات کو اولین حیثیت تھی۔ یہ طبقہ اردو کی بجائے انگریزی کا حامی ہے۔ صوبائی سطح پر ہم ایک سے زیادہ زبانوں سے دو چار ہیں۔ صوبہ سرحد میں مشرقی پشتو اور مغربی پشتو کے علاوہ ایک علاقہ ہندکو کا بھی ہے۔ سندھ میں سندھی 'اردو' سرائیکی کے اپنے اپنے حلقے ہیں، پنجاب میں لسانی طور پر پنجابی زبان کا نام اب صرف چند اضلاع تک رہتا نظر آتا ہے، سرائیکی، پوٹھوہاری اور دوسری بولیاں محدود کردار کی بجائے زبانوں کا درجہ لینے کے لیے کوشاں ہیں۔ سرائیکی صوبے کا نعرہ اس پر مستزاد ہے۔ آزاد کشمیر میں کشمیری زبان کا رقبہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ گوجری اور میرپوری کے مطالبات بھی اٹھ رہے ہیں۔ شمالی علاقہ جات میں آٹھ دس لسانی حلقے ہیں۔ اردو کا مقابلہ انگریزی کی بجائے ان لسانی مسائل سے جوڑنے کی کوششیں جاری ہیں۔ قوم کی جگہ قومیتوں کے تصورات نے اس لسانی جنگ کو اور بھی تیز کر رکھا ہے۔ زبانوں کو اظہار کا وسیلہ جاننے کی بجائے ماں بولی کا تصور زبانوں کو "پوجا" کی چیز بنانے پر مصر ہے۔ اسی لیے تو نصف صدی پہلے علامہ اقبال نے قومیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی تھی اور اسے اسلامی معاشرے کے لیے بے حد خطرناک قرار دیا تھا۔ فکر اقبال میں سیاسی اور سماجی جدوجہد کا محور اسی مسئلے کو بنایا گیا۔ اب حالات زیادہ دگرگوں ہیں۔ آج سائنسی ایجادات نے دنیا کے دور افتادہ ممالک کو قریب تر کر دیا ہے۔ ایک ملک میں رونما ہونے والے واقعات کی خبریں فوراً دوسرے ملک پہنچتی ہیں، اس کے ساتھ ثقافتی یلغار کی ریل پیل بھی بڑھ گئی ہے اور الیکٹرانک میڈیا کا دخل زیادہ ہو گیا ہے۔ ایسے میں بیرونی اثرات کے رد و قبول کے عمل کو کئی نئی اور مرکب صورتوں کا سامنا ہے۔ اس کی زد سب سے زیادہ ہماری اخلاقی قدروں پر پڑی ہے

علامہ اقبال کے نزدیک اخلاقی قدریں اضافی نہیں بلکہ دائمی ہیں ۔ علامہ ان قدروں کو معاشرتی زندگی میں بحال رکھنے کے حامی تھے ۔ ان کے زمانے میں کشمکش اتنی تیز نہیں ہوئی تھی لیکن ہمیں تو کئی نئے چیلنج بھی درپیش ہیں ۔ ان مسائل سے آنکھیں چار کرتے ہوئے ہمیں احتیاط سے کام لینا ہو گا ۔ خصوصاً معاشرے کی طبقاتی تقسیم بہت توجہ چاہتی ہے ۔ میں نے چند برس پہلے "پاکستانی قومیت کی تشکیل نو" میں جو کچھ لکھا تھا اس میں سے ایک اقتباس آج کے خطبے کے اختتامیے کے طور پر پیش کرتا ہوں:

"نظام تعلیم کے حوالے سے 'مادری زبان' کا مسئلہ اٹھایا جاتا ہے لیکن اصل مسئلہ مختلف صوبوں کے درمیان رابطے کا ہے، مادری تعصبات کا نہیں ۔ اگر کسی ایک صوبے کی زبان بھی (چاہے وہ اکثریتی صوبہ ہی کیوں نہ ہو) باقی صوبوں کے لیے قومی سطح پر قابل قبول نہیں تو پھر اس کا حل وہی زبان ہو گی جو سب صوبوں میں یکساں طور پر سمجھی جاتی ہو اور ظاہر ہے کہ وہ انگریزی نہیں ہو سکتی ۔ صوبائی سطح پر علاقائی زبانوں کو پوری طرح نشو و نما کا حق ہے ۔ کلچر اور علاقائی زبانوں کو بنیاد بنایا جائے تو پھر صوبوں کے باشندوں کو صوبائی سطح پر ایک زبان اور ملکی سطح پر دوسری زبان قبول کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے ۔ اس حالت کو نظام تعلیم کے حوالے سے دیکھا جائے تو ابتدائی درجوں میں آج بھی مضامین کی تدریس علاقائی زبانوں میں ہو رہی ہے لیکن تعلیم کے اعلیٰ درجوں میں بعض مضامین میں اردو ذریعہ تعلیم ہے، بعض میں انگریزی ۔ انگریزی اور اردو کی یہ دو عملی تعلیمی نظام کے لیے بڑی تشویش ناک ہے ۔ اس کے نتائج خاصے تباہ کن ثابت ہو رہے ہیں ملکی سالمیت کی خاطر یہ فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ مستقبل میں کون سی زبان قومی ہو گی ۔ صوبوں کی سطح پر اعلیٰ درجوں تک اگر ذریعہ تعلیم مقامی زبانیں بنتی ہیں تو پھر ان کے اور قومی زبان کے درمیان کوئی قابل عمل فارمولا وضع کرنا ہو گا ۔ یہ حل اس بات پر منحصر ہے کہ مرکز میں کس زبان کو قومی سطح پر قبول کیا جائے اور قومی زبان کو امور ملکی میں جس بنیادی لسانی صلاحیت کی ضرورت ہے اس کا اہتمام کیا جائے ۔ ظاہر ہے اگر صوبائی سطح تک صوبائی زبانیں رائج کی جاتی ہیں تو قومی زبان میں عمدہ صلاحیت پیدا کرنے کے لیے صوبوں کے نظام تعلیم میں اردو کے لیے کچھ خاص اہتمام کرنا پڑے گا ۔ یہ اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مرکز اور صوبوں کے تعلیمی محکموں میں اختیارات کی از سر نو تقسیم نہ ہو اور ملکی ضروریات اور صوبائی ضروریات میں حد فاصل قائم نہ ہو ۔ ان حدود کے تعین سے مرکز گریز رجحانات کا خاص طور پر سدباب کرنا ہو گا تاکہ صوبائی اور قومی زبانوں کے درمیان ہم آہنگی ہو سکے ۔

یہ مسئلہ بھی سوچنے اور غور کرنے کا ہے کہ ایک ترقی پذیر ملک میں افراد قوم کی زیادہ تر صلاحیتیں محض زبانیں سیکھنے کی نذر نہ ہو جائیں ۔ ان سب مسائل کا تقاضا یہ ہے کہ

لسانی معاملات کو ملکی مفادات کی روشنی میں طے کرکے زبانوں کی درجہ بندی کا طریق وضع کیا جائے ۔ تعلیم کا مسئلہ بہرحال لسانی مسئلے کے قابل قبول حل کے بغیر طے نہیں ہو سکے گا"

حواشی

۱۔ مقالات اقبال ص ۱۳۶ ۔ ۱۳۲)

۲۔ گفتار اقبال ، ص ۴

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر ملک حسن اختر کی کتاب " اقبال ---- ایک تحقیقی مطالعہ " ص ۸۵ تا ۱۳۵ ، ۱۳۷ تا ۳۱۹

۴۔ اقبال نامہ حصہ دوم ، ص ۲۸۲ مکتوب مورخہ -----

۵۔ ایضاً ص ۱۳۳

۶۔ کلیات مکاتیب اقبال جلد دوم ، ص ۳۲۲ مکتوب مورخہ ۳۰ جنوری ۱۹۲۲ ء

۷۔ ایضاً ص ۱۶۷ ، ۱۶۸

۸۔ یونیورسٹی کیلنڈر ۱۹۲۵ ء --- ۱۹۲۴ ص ۳۲۴

۹۔ یونیورسٹی کیلنڈر ۱۹۲۲ ء -- ص ۱۷۲

۱۰۔ یونیورسٹی کیلنڈر ۲۴ ۔ ۱۹۲۳ ء -- ص ۳۱۳

۱۱۔ ایضاً ۳۱۵

۱۲۔ ایضاً ۳۲۴

۱۳۔ گفتار اقبال ص ۱۳۵

۱۵۔ ایضاً ص ۱۵۷

۱۶۔ ایضاً ص ۱۵۳

۱۷ ۔ ایضاً ص ۱۵۴

۱۸ ۔ مقالات اقبال ص ۱۳۵ ۔ ۱۳۶

۱۹ ۔ ایضاً ص ۲۱۵

۲۰ ۔ ایضاً ص ۲۱۷

۲۱ ۔ ایضاً ص ۲۲۴

۲۲ ۔ گفتار اقبال ص ۸۳ مقالہ شریعت اسلام ، مرد اور عورت کا رتبہ ۷ جنوری سنہ ۱۹۲۹ کو انجمن خواتین اسلام کے سپاس نامہ کے جواب میں

۲۳ ۔ ایضاً ص ۷۶

۲۴ ۔ ایضاً ص ۷۶ ۔ ۷۷

۲۵ ۔ مقالات اقبال ص ۱۳۸

۲۶ ۔ ایضاً ص ۱۳۸

۲۷ ۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۶۲ مکتوب مورخہ ۱۱ اپریل ۱۹۱۳ء

۲۸ ۔ مقالات اقبال ص ۲۱۱۳

۲۹ ۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۵۶ مکتوب مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۲۳ء

۳۰ ۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۸۵

۳۱ ۔ ایضاً ص ۷۷ ۔ ۷۸

۳۲ ۔ پاکستانی قومیت کی تشکیل نو ص ۳۲ ۔ ۳۳

علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد

ڈاکٹر تحسین فراقی

اقبال کی شعری اور نثری کائنات کا تنوع اور جامعیت اردو ادب کی پوری تاریخ میں اپنی مثال آپ ہے ۔ ان کی فکریات کی رگ تاک میں ابھی بادہ ء ناخوردہ کا ایک بڑا سرمایہ موجود ہے ۔ ان کی نثری تحریروں میں ان کے سات خطبات اپنی خرد افروزی اور نکتہ طرازی کے باعث لائق توجہ ہیں اور اپنی تہ داری کے باعث مباحث انگیز بھی ۔ انھی خطبات میں اقبال کا وہ خطبہ بھی شامل ہے جو " The Principle of Movement in the Structure of Islam " کے نام سے موسوم ہے اور جس کا ایک پہلو یعنی پارلیمان کا حق اجتہاد پیش نظر مقالے کا موضوع ہے ۔

علامہ کے فلسفہ ء زندگی کو ایک جملے میں ادا کرنا مقصود ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ فلسفہ ء حرکت ہے ۔ بانگ درا کی ابتدائی دور کی شاعری کے بعض نہایت اہم حصوں سے ارمغان حجاز کے آخری ملکوتی نغمے تک ان کی شاعری امتحان تازہ کی نقیب اور جہان تازہ کی تعبیر ہے اور یہی عالم ان کی نثری تحریروں کا ہے ۔ ۱۹۳۲ء کے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبہ صدارت میں اقبال نے خود کو ایک "Visionary Idealist" قرار دیا تھا ۔ اس خواب دیکھنے والے مرد حکیم کی نظم و نثر دونوں میں قم باذن اللہ کا رجز اور روشنی و گرمی کی ناختتم فراوانی ہے ۔ یہ حرکت و حرارت ان کے شعر و نثر کی رگ و پے میں یوں جولاں و جنباں ہے گویا

رشتہ بہ رشتہ ' نخ بہ نخ ' تار بہ تار ' پو بہ پو

کا مضمون ہے ۔

اقبال کا سرمایہ فکر ہنگامی اور دائمی عناصر کے امتزاج سے عبارت ہے ۔ جہاں وہ ایک طرف اس حقیقت کے علمبردار ہیں کہ :

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

اور

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

اور

موج ز خود رفتہء تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نروم نیستم

اور

وہ قوم نہیں لائق ہنگامہء فردا
جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

وہیں اس حقیقت کے بھی مناد ہیں کہ

راہ آبا رو کہ این جمعیت است
معنی تقلید ضبط ملت است

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحب مرکز تو خودی کیا ہے ؟ خدائی !

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستور حیات کی طلب ہے

یا پھر یہ

سرزند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جس شاعر کے وجود میں دوش 'امروز اور فردا ' حقیقت واحدہ کی صورت اختیار کر چکے ہوں ' اس کی فکر کتنی جامع اور ہمہ گیر ہو گی ! ابدیت اور حرکت و تبدل دونوں اقبال کے نزدیک اصول فطرت ہیں ۔ اپنے چھٹے خطبے " الاجتہاد فی

الاسلام " میں انھوں نے لکھا ہے کہ ابدیت اور تبدیلی دونوں اپنے اپنے دائروں میں اہم ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ کے اسلامی تصور پر مبنی معاشرے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ نظم و انضباط اس لیے ضروری ہے کہ اس مسلسل بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنے قدم مضبوطی سے جما سکیں لیکن یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ دوامی اصولوں کا مطلب تغیر و تبدل کے جملہ امکانات کی نفی نہیں۔ تغیر و تبدل کے اسی اصول حرکت کا نام " اجتہاد ہے " یہ تغیر اور تبدیلی خود اقبال کی زندگی کے مختلف ادوار میں دکھائی دیتی ہے جسے نظر انداز کرنا اقبال کی شخصیت اور نظریات سے نا انصافی کے مترادف ہوگا۔

اقبال " اجتہاد " کو ایک فعال قدر کے طور پر دیکھنے کے کس قدر متمنی تھے، اس کا اندازہ ان کے ابتدائی شعری اور نثری اظہارات ہی سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ بانگ درا کے دور اول کی ایک غزل کا جو ۱۹۰۵ء سے قبل لکھی گئی تھی ' درج ذیل شعر اقبال کے تازہ کارانہ مزاج کی بھرپور نشان دہی کرتا ہے:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے [۱]

کورانہ تقلید کے خلاف اقبال کا یہ اعلان اور جہاد عمر کے آخر تک جاری رہا۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء کے آس پاس " پیام مشرق " میں انھوں نے تقلید کے رد میں بڑی حکیمانہ بات کہی:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے [۲]

اور یہی سبق " جاوید نامہ " (۱۹۳۲ء) میں حلاج کی زبان سے یوں دہرایا گیا:

چاک کن پیراہن تقلید را [۳]

شاعری سے قطع نظر ان کی ابتدائی نثری تحریریں بھی ان کی مجتہدانہ روش کو خوبی سے آئینہ کرتی ہیں۔ اپنے ایک ابتدائی مگر نہایت اہم مضمون " قومی زندگی " میں ' جو اکتوبر ۱۹۰۴ء کے " مخزن " میں شائع ہوا تھا 'انھوں نے مسلمانوں کے کلاسیکی فقہی سرمایے کے بارے میں اپنی بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا:

" حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آنے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضرورتیں پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاء کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے 'ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں

کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے ----- میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً" کیے ہیں ۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ---۔ جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح امام ابوحنیفہ نے کی ہے ، ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی [۴]"

اسی مضمون میں آگے چل کر جدید علم کلام اور قانون اسلامی کی جدید تفسیر کی ضرورت کا احساس دلاتے ہوئے اقبال بجا طور پر لکھتے ہیں :

" اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے ، اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا بیانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اس اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو --۔ اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے ' اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں ۔

نیست جرات بہ عرض حال مرا
گلہ مندم ز بے زبانیہا [۵]

(انندرام مخلص سودھروی)"

۱۹۰۴ء میں صرف ستائیس برس کے ایک نوجوان کے قلم سے نکلنے والے اس مضمون سے صاحب مضمون کی ذہنی اپج 'تازہ کاری ' دلسوزی ' آرزوئے انقلاب اور خوئے احتیاط کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔ یہ تحریر بتاتی ہے کہ اقبال نوجوانی ہی میں ایک نئے مسلم علم کلام کے ظہور کے آرزو مند تھے اور قانون اسلامی کی جدید تفسیر کی ضرورتوں کا شدید احساس رکھتے تھے اور ابتدا ہی سے یہ خیال ان کے ذہن میں راسخ تھا کہ عہد جدید کی غیر معمولی پیچیدہ تمدنی ضرورتوں کے پیش نظر انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد ضروری ہو گیا تھا تاکہ اجماع کے کم و بیش نظری وجود کو عملی بنایا جا سکے ۔ حقیقت یہ ہے کہ آگے چل کر

ترکی میں وجود میں آنے والی گرینڈ نیشنل اسمبلی پر اقبال کی غیر معمولی مسرت اور اطمینان کے اظہار کو ان کی اجتماعی اجتہاد کی اس آرزو کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

در اصل علامہ کا مذکورہ الصدر مضمون اس بے قرار روح کا غماز ہے جو مسلم نشاۃ ثانیہ کے خواب دیکھ رہی تھی اور اس نشاۃ ثانیہ کے لیے اور باتوں کے علاوہ قانون اسلامی کی جدید تشکیل کی آرزو مند تھی۔ علامہ کی "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" اور بالخصوص ان کا چھٹا خطبہ [۵] اسی مضمون کی توسیع ہیں۔ اس خطبے میں انہوں نے ایک جگہ (ص ۱۶۸) صاف لکھ دیا ہے کہ تاریخ اسلام کا طالب علم اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ عمرانی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی تقریباً" نصف فتوحات ہمارے عظیم فقہا کی فقہی اور قانونی جودت طبع کی مرہون منت ہیں۔ زیر بحث خطبے میں اقبال نے سعید حلیم پاشا کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ترکی کے یہ وزیر کبیر حزب اصلاح مذہبی سے تعلق رکھتے تھے اور اجتہاد کے زبردست علمبردار تھے۔ اقبال نے ان کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> اب کوئی چارہ ء کار ہے تو یہ کہ ہم اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمع نظر کو جو سرتا سر حرکت تھا، جامد اور مبتذل بنا رکھا ہے، توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات، اور حفظ و استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعبیر ان کے حقیقی صاف و سادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں"[۶]

چنانچہ جدید فکر و تجربہ کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کی تعبیر کے لیے اجتہاد کی آزادی کو اپنا مطمع نظر قرار دیتے ہوئے ترکی کے جدید معمار کمال اتاترک نے اپنی مجلس ملیہ یعنی " Grand National Assembly " کو اجتہاد کی ذمہ داری سونپتے ہوئے گویا اسے اجتماعی صورت دے دی۔ اتاترک کے نقطہ ء نظر سے منصب خلافت نئے احوال و ظروف کے پیش نظر فرد واحد کا حق نہیں بلکہ اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب مجلس کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے اس بظاہر انقلابی اقدام کو اپنی اس آرزو کے قریب جانتے ہوئے، جس کا اظہار انھوں نے "مخزن" میں شائع ہونے والے محولہ بالا مضمون میں کیا تھا، اس کی واشگاف حمایت کرتے ہوئے لکھا:

" Personally , I believe the Turkish view is perfectly sound. It is hardly necessary to argue this point. The Republican form of Government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam , but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam."(8)

آگے چل کر اقبال اپنے اسی خطبے میں لکھتے ہیں کہ آج کی مسلمان قوموں میں ترکی وہ تنہا ملک ہے جو گہری نیند سے بیدار ہوا ہے اور جس نے خود شعوری کی منزل پائی ہے۔ اقبال کے خیال میں ترکی نے اپنی فکری آزادی حاصل کر لی ہے اور تنہا وہی ملک ہے جو Ideal سے Real تک جا پہنچا ہے[۹]۔ اقبال کے نزدیک مسلم ممالک کی غالب اکثریت کے برعکس ، جو محض میکانکی انداز میں کہنہ اقدار کی جگالی کر رہی ہیں ، ترکی نے نئی اقدار کی بنا کاری کا آغاز کر دیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال عہد جدید کی دنیائے اسلام میں انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی اجتہاد کے موید کیوں ہیں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ اسلام کا اہم ترین فقہی تصور ہے اور اسی کا نام اجماع ہے۔ اقبال کے نزدیک اس قدر اہم ہونے کے باوصف یہ دنیائے اسلام میں کبھی زندہ حقیقت نہ بن سکا اور عملاً محض تصور ہی رہا ، اس لیے اب جب ترکی میں پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا اختیار سونپ دیا گیا ہے تو اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں مسلم پارلیمان کو اس اختیار کے سونپے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی کی تیز بصیرت سے استفادہ کرنا ممکن ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اقبال کی رائے میں مسلم دنیا میں مخالفانہ فرقوں کی روز افزوں صورت حال کا ممکنہ حل یہی تھا۔

اسلامی فقہی نظام کا اہم ترین تصور ہونے کے باوجود اموی اور عباسی خلفاء اس کے حق میں نہیں تھے۔ وہ اجتماعی اجتہاد کے بجائے انفرادی اجتہاد ہی کے حق میں تھے کیونکہ اجتماعی اجتہاد (اجماع) کی حوصلہ افزائی کا مطلب ایک ایسی مستقل اسمبلی کو وجود میں لانا تھا جو بقول اقبال ان کے لیے باعث خطر ہو سکتی تھی۔

مسلم پارلیمان کو اجتماعی اجتہاد کا حق سپرد کرنے کے بعد اقبال بجا طور پر اس اندیشے کا اظہار کرتے ہیں کہ اس مجلس قانون ساز کے زیادہ تر ارکان ایسے لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے اور یوں تعبیر شریعت کے باب میں بڑی شدید غلطیوں اور لغزشوں کا امکان ہے۔ اس کا حل انھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ مجالس قانون ساز میں علماء کو ایک موء ثر جز کے شامل کر لیا جائے (اگرچہ یہ خلش اپنی جگہ رہتی ہے کہ جب بالادستی بہرصورت قانون ساز اسمبلی ہی کو حاصل ہو گی تو علماء کا کردار کس طرح نتیجہ خیز اور موء ثر ہو سکے گا) :-

" The Ulema should form a vital part of muslim legistative assembly, helping and guiding free discussions on questions relating to law."

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ علامہ قانون ساز اسمبلی کی بالادستی بہرحال قائم رکھنا چاہتے ہیں ۔ ان کی رائے میں اس میں علماء کی حیثیت مدد گار اور تجویز کار کی ہو گی یعنی Recommendatory ہو گی ' Mandatory نہیں "! مزید یہ کہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کے سدباب کے لیے اقبال کے خیال میں اسلامی ممالک میں فقہ کی مروجہ اور موجودہ تعلیم کی نہج کو بدلنا ضروری تھا ۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا متقاضی تھا لہذا اس امر کی ضرورت تھی کہ فقہ اسلامی کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا بھی احتیاط سے مطالعہ کیا جائے ۔

یہ ہے علامہ کے اجتماعی اجتہاد کے تصور کا خلاصہ ۔ اس سے قبل کہ علامہ کے اس اجتماعی تصور اجتہاد کا تنقیدی جائزہ لیا جائے اور اس کو ترکی کی مابعد کی تاریخی صورت حال کی روشنی میں جانچا پرکھا جائے ' یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصولی سطح پر اجتماعی تصور اجتہاد کی حال کے کئی علماء مثلاً ڈاکٹر مصطفےٰ زرقا ' ڈاکٹر حمید اللہ ' شیخ ابو زہرہ ' محمد یوسف بنوری اور محمد تقی امینی وغیرہ نے حمایت کی ہے اگرچہ یہ اجتماعی تصور اجتہاد اقبال کے اجتماعی تصور اجتہاد سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ ان علماء نے قانون ساز اسمبلیوں کو یہ اختیار نہیں سونپا بلکہ علمی تحقیقی مجالس کی تشکیل کے ذریعے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانے کی تجاویز پیش کی ہیں ۔ اس ضمن میں چند آراء سے اعتنا کرنا شاید بے محل نہ ہو گا ۔

ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا کا تو یہ خیال ہے کہ اجتہاد ابتداء میں اجتماعی اور شورائی ہی تھا ۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد " حضرت ابوبکر اور ان کے بعد حضرت عمر نے سیاسی ' تمدنی اور معاشرتی احکام اور مسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لیے صحابہ کرام کو جمع کرتے اور ان کے مشوروں سے فائدہ اٹھاتے ۔۔۔۔ قرآن میں شوریٰ کا جو حکم دیا گیا ہے وہ مطلق عام اور تمام معاملات کو شامل ہے اور سنت سے اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ حضرت علی نے جب آنحضرت سے دریافت کیا کہ اگر کتاب و سنت میں کسی حکم کے متعلق تصریح موجود نہ ہو تو مسلمان کیا کریں ۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا رو علماء کو جمع کرو (جنھیں اس کے متعلق پوری واقفیت ہو) اور صرف ایک شخص کی رائے کے مطابق فیصلہ نہ کرو" ۔ لیکن اس کے بعد اجتہاد کے مزاج کی یہ خصوصیت نہ رہی کیونکہ صحابہ اور تابعین دور دراز ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور ان سب کا جمع ہوکر کسی معاملہ کو باہم رائے و مشورہ سے طے کرنا دشوار ہو گیا تھا" [۱۲]

اجتہاد کی اجتماعی صورت کے دوبارہ اجراء کے ضمن میں ڈاکٹر زرقا کی رائے یہ ہے کہ قانون اسلامی کے لیے ایک اکیڈمی قائم کی جائے جس میں ہر شہر کے ایسے علماء اور ماہرین قانون کو شامل کیا جائے جو علوم شرعیہ میں پوری مہارت رکھنے کے ساتھ ساتھ عہد جدید کے تقاضوں سے باخبر اور سیرت و کردار میں ممتاز ہوں ۔ اس اکیڈمی میں ان لوگوں کو بھی شامل کیا جائے جو عہد جدید کے مختلف علوم مثلاً" معاشیات ' سیاسیات ' اجتماعیات ' تمدن ' قانون

وغیرہ میں سے کسی ایک میں مخصوص امتیازی حیثیت رکھتے ہوں ۔ یہ ارکان اجتہادی درس و تدریس کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اسلامی احکام کو پر زور طریقے سے ثابت کر سکتے ہوں اور حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق فقہ اسلامی کی انسائیکلوپیڈیا اور مختلف مذاہب فقہ کی امہات کتب کی نئی ابجدی فہرستیں تیار کر سکتے ہوں ۔ نیز دوسری فقہی خدمات ' جن کی عہد حاضر کو اجتہاد کے نقطہ نظر سے سخت ضرورت ہو ' انجام دے سکتے ہوں ۔

ڈاکٹر حمید اللہ کا موقف علامہ اقبال کے موقف سے مختلف نہیں کہ مسلمانوں میں اجماع کا تصور پایا جاتا ہے مگر گزشتہ چودہ سو سال سے اجماع کو ایک ادارے کی حیثیت دینے کی طرف ہم نے کوئی توجہ نہیں کی ۔ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اب اس کا حل یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک انجمن فقہا قائم کی جائے ۔ کسی مقام پر اس کا صدر مرکز ہو جس کی زبان عربی ہونا لازمی ہے جہاں بھی مرکز ہو اس کو ایک سوال پیش کیا جائے گا ۔ اگر یہ سوال واقعی رائے کا متقاضی ہو گا تو مرکز اس سوال کو ساری شاخوں کے پاس روانہ کر دے گا ۔ ہر شاخ کا سیکرٹری اپنے ملک کے سارے قانون دانوں سے اس سوال کا مدلل جواب طلب کرے گا ۔ جوابات جمع ہونے کی صورت میں مرکز کو روانہ کر دیئے جائیں گے ۔ غرض جب ساری شاخوں کے پاس سے جواب آ جائے اور دیکھا جائے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے تو اس کا اعلان کیا جا سکتا ہے کہ اس جواب پر سب لوگ متفق ہیں ۔ لیکن اگر اختلاف ہو تو اختلافی دلیلوں کا ایک خلاصہ تیار کر کے دوبارہ اس کو گشت کرایا جائے تاکہ جن لوگوں کی پہلے ایک رائے تھی اس کے سامنے مخالف دلیلیں بھی آئیں ۔ ممکن ہے وہ اپنی رائے بدل کر اس رائے سے متفق ہو جائیں جو ان کے مخالفین کی تھی ۔ جب اس طرح کافی غور و خوض کے بعد دوبارہ تمام شاخوں سے مرکز کے پاس جواب موصول ہو جائیں تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کس چیز پر اجماع ہوا ہے اور کس چیز پر اختلاف رائے ہے نیز یہ کہ اختلافی پہلو پر اکثریت کی رائے کیا ہے ۔ ان سب نتائج کو ایک رسالے کی صورت میں شائع کیا جائے جس میں جوابات مع دلائل درج ہوں ۔[۱۳]

مولانا محمد تقی امینی کے نزدیک : " اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں ۔ ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے "

" اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض سرانجام دیں اور باقی کی حیثیت مشیر کی ہو ۔ اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے (۲) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعے کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم

کی مصرت کا دفعیہ ہے ۔ (۳) پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا دخل ہے (۴) نیز معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور اصلی کردار کو جذب و انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے ۔ پھر اس کی روح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدے کے مطابق بالترتیب قرآن و سنت ' اجماع و قیاس سے اس کا حل نکالا جائے ۔"

" بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا ۔ صرف اصول و کلیات اور ضرورت و مصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئے گا اور بعض سے دشواری پیش آئے گی ۔ اس صورت میں اختلاف ائمہ سے بھی فائدہ اٹھانے کی ضرورت پڑے گی لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہو گا اور فقہی ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہو گا ورنہ شریعت ہوا و ہوس ' ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا بازیچہ ' بن جائے گی " [۱۴]

مندرجہ بالا تجاویز اپنی جزئیات میں کسی قدر مختلف ہونے کے باوجود اس امر پر متفق نظر آتی ہیں کہ اجتہاد کے اجتماعی ہونے کی صورت وہ نہیں جو حضرت علامہ تجویز کرتے ہیں (اور اس پر اپنے ذاتی اطمینان اور مسرت کا اظہار کرتے ہیں) ۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنے مذکورہ بالا خطبے میں ایک اور جگہ بالکل بجا طور پر لکھا ہے کہ عہد نبوی سے لے کر آج تک اسلام میں قانون سازی ایک پرائیویٹ چیز رہی ہے اور فقہا پوری آزادی سے قانون سازی میں مشغول رہے ۔ ان کے خیال میں قانون سازی کو پارلیمنٹ تک محدود کر دینا اس کے ارتقاء کو محدود کر دینے کے مترادف ہے اور حکومت کی سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے قانون متاثر ہو کر رہے گا۔[۱۵] کم و بیش ایسی بات ڈاکٹر ایس ۔ ایم یوسف نے اپنے مقالے " A Study of Iqbal's views on Ijma " میں کی ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ :

" Really Ijtihad can be free only in one sense ,i.e.in the sense of the freedom of the conscience of the Mujtahid from political pressure and surveillance to temporal authority. Paradoxically enough, this is best achieved in the absence of a rigid mechanism and regulated institution. --- The view that the Abbasid Caliphs were afraid lest a permanent assembly became too powerful for them, is falsified by the evidence of History

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب موصوف نے لکھا ہے کہ یہ مجتہدین ہی تھے جنھوں نے خلفاء کی ان کوششوں کی مخالفت کی جن کے تحت وہ ان مجتہدین کی فقہی کاوشوں کو حکومتی سطح پر تسلیم کرنا چاہتے تھے ۔ ان مجتہدین کے خیال میں اس طرح قانونی طور پر تسلیم کیا جانا تحت سیاسی نظم و ضبط میں جکڑے جانے کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ۔ امام ابوحنیفہ کی حیات اس کا منہ

بولتا ثبوت ہے ۔ اسی طرح امام مالک نے ابوجعفر منصور کے عہد سے ہارون الرشید کے عہد تک اس تجویز کی شدید مخالفت کی کہ ان کی مرتبہ موطاء کو ریاست کے سرکاری کوڈ کے طور پر تسلیم کیا جائے ۔ اس ضمن میں خلیفہ منصور کو کی جانے والی ابن المقفع کی وہ نصیحت بھی پیش نظر رہنی چاہیے جو "رسالات الصحابہ" میں مندرج ہے ۔ ابن المقفع ایرانی دربار میں مروج ' مرکز محتاج روایات کا دلدادہ تھا ۔ اس نے خلیفہ کو ترغیب دی کہ وہ آزاد انفرادی مجتہدین کی مختلف اور باہم متصادم اجتہادی کاوشوں کی بے قاعدگی کا سد باب کر دے ۔ لیکن بادشاہ نے عوام کی رائے کے خلاف ہو جانے کے خوف سے ایسا نہ کیا جنھیں خود علماء کی قیادت حاصل ہوتی ۔[17]

ڈاکٹر صاحب کی مندرجہ بالا رائے سے جہاں مجتہدین کی بے نفسی اور ایثار پیشگی کا اندازہ ہوتا ہے ' وہیں خود ڈاکٹر صاحب کے اس میلان کا بھی کہ وہ اجماع پر انفرادی اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں ۔ البتہ اتنا عرض کرنا بے موقع نہ ہو گا کہ اجتہاد انفرادی ہو یا اجتماعی اس کے لیے اولین شرط خدا خوفی اور بے نفسی ہے ورنہ عہد عباسی ایسی افسوناک مثالوں سے بھی خالی نہیں جب ممتاز فقہا نے جاہ طلبی کے لیے بادشاہ کی تکالیف شرعیہ سے آزادی کو فقہی جواز مہیا کر کے صداقت کا خون کیا۔[18]

اب ہم علامہ کے پارلیمان کو تفویض کردہ حق اجتہاد کا' مابعد کی تاریخی صورت حال ' اجتہاد کے اصول و شرائط اور علامہ کی اپنی مابعد کی بعض شعری و نثری تحریروں کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں ۔ یہ واضح رہے کہ علامہ کا زیر نظر خطبہ ۱۹۲۹ء کے آس پاس اپنی حتمی صورت میں لکھا جا چکا تھا اور نومبر ۱۹۲۹ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا ۔

اقبال نے ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی کو حق اجتہاد تفویض کیے جانے کی بڑی پرزور اور پر مسرت تائید تو کر دی مگر بعد کے حالات نے ثابت کیا کہ اس اسمبلی نے بعض افسوناک فیصلے صادر کیے مثلاً اس اسمبلی نے ۱۹۳۱ء میں یہ فیصلہ دے دیا کہ اذان ' نماز ' دعا ترکی زبان میں پڑھی جائے ۔ اس سے قبل ۱۹۲۸ء میں رسم الخط عربی حروف کے بجائے لاطینی حروف کی صورت میں مبدل ہو چکا تھا اور یوں ترکی مسلمانوں کی اگلی نسل کا رشتہ نہ صرف اپنے ماضی کے گرانقدر فکری اور اسلامی تہذیبی سرمائے سے کٹ گیا بلکہ ملت اسلامیہ کے اس علمی سرمائے سے بھی منقطع ہو گیا جس کا رسم الخط عربی تھا ۔ یہ صورت حال بعض صورتوں میں آج بھی قائم ہے مثلاً رسم الخط ابھی تک لاطینی ہے ۔ بہرحال عدنان میندریس کے عہد میں صورت حال بدلی ۔ قرآن مجید عربی میں چھپنے لگا اور نماز و اذان عربی زبان میں بحال کر دیے گئے ۔ گو عدنان میندریس کو اس اسلام دوستی کی بڑی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی اور انھیں ۱۹۶۰ء کی جنرل گرسل کی فوجی کارروائی کے بعد پھانسی دے دی گئی ۔

علامہ اقبال اور پارلیمان کا حق اجتہاد

چوں حرف حق بلند شود دار می شود

آج نجم الدین اربکان اور ان کی رفاہ پارٹی ایک نئے اسلامی نظام کے لیے کوشاں ہے اور مغرب کے لیے موجب پریشانی ہے۔

در اصل ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی کے حق اجتہاد اور اس کے بعض انقلابی اقدامات کی علامہ کی جانب سے تائید کو اس عہد کے تاریخی تناظر میں دیکھنا بھی ضروری ہے۔ علامہ کو ترکوں سے جو غیر معمولی محبت تھی وہ ظاہر و باہر ہے۔ پہلی عالمی جنگ میں ترکی کی ذلت آمیز شکست اور اس کی جغرافیائی تقسیم اور شکست و ریخت ایک بڑا سانحہ تھا۔ اس سے ہٹ کر دیکھیں تو باقی عالم اسلام پر بھی ادبار اور نکبت کے گھٹا ٹوپ اندھیرے مسلط تھے۔ ایسی صورت حال میں کسی انقلابی شخصیت کا ظہور یا کسی معجزے کا صدور ایک نفسیاتی ضرورت اور باطنی آرزو بن جاتا ہے۔ چنانچہ اتاترک کی غیر معمولی عسکری کامیابیاں اور صدیوں سے اجماع کے انقلاب خیز تصور کے تعطل کے بعد بحالی ' بہرحال ایسے مسرت خیز واقعات تھے جو علامہ سے خراج محبت وصول کیے بغیر نہ رہے۔ علامہ سلطان ترکی کے سامراج سے گٹھ جوڑ سے بھی باخبر تھے جس نے سامراجی سرمایے کی مدد سے ہزاروں ایسے لوگوں کی فوج بنائی جو اناطولیہ کے اپنے ہی ہم وطن نیشنلسٹوں کے خون کی پیاسی تھی اور جسے سلطان نے "سپاہ خلافت" کا نام دیا تھا۔ سامراج سے اقبال کی شدید نفرت کا لازمی اور منطقی نتیجہ بھی اتاترک کی حمایت کے سوا کیا ہو سکتا تھا؟

یہاں اس دلچسپ حقیقت کا اظہار بے محل نہ ہو گا کہ اقبال تصوف کی طرح تصور مہدی کے باب میں بھی کسی قدر کشش و گریز کا رویہ رکھتے تھے چنانچہ جہاں ایک طرف انھوں نے "شذرات فکر اقبال" میں یہ لکھا کہ مہدی کا انتظار نہ کرو اسے تخلیق کرو' اور پھر مئی ۱۹۰۵ء کے مخزن میں ایک غزل چھپوائی جس کا ایک شعر یہ تھا:

مینار دل پہ اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظار مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے

وہیں دوسری طرف یہ بھی کہا:

دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالم افکار[19]

ضرب کلیم کے اس شعر کے ساتھ بال جبریل کی اس دو بیتی کو بھی یاد رکھنا ضروری ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ جس شخص کی خودی سب سے پہلے نمودار ہوگی وہی مہدی ہوگا

کھلے جاتے ہیں اسرار نہانی
گیا دور حدیث لن ترانی
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی وہی آخر زمانی[20]

مہدی کے بارے میں علامہ کے مندرجہ بالا اظہارات میں بظاہر جو تناقض نظر آتا ہے اصلاً ایسا ہے نہیں ۔ دراصل اقبال کا حرکی تصور حیات ' ان کی آرزوئے انقلاب اور مسلم نشاہ ثانیہ کی سچی تڑپ موجود کو بدلنے کی آرزو مند تھی ۔ موجود کو بدلنے اور انقلاب برپا کرنے کی یہ صلاحیت علامہ کو جس شخصیت میں بھی نظر آئی ' علامہ نے اس سے گرویدگی کا اظہار کیا ۔ مگر ان کے باطن میں آباد عظمت پسند خواب دیکھنے والا ہر ایسے انقلاب پسند اور تازہ کار کے ساتھ بس چند قدم تک ہی چل سکا اور پھر یہ کہہ کر کہ " آنکہ یافت می نشود آنم آرزو ست " اس سے الگ ہو گیا ۔ مصطفیٰ کمال اتاترک کے ساتھ علامہ کی گرویدگی کی لے اس زمانے میں ایسی بڑھی کہ انھوں نے اسے " مہدی " کے روپ میں دیکھا ۔ چودھری محمد حسین کے نام ۲۵ ستمبر ۱۹۲۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

" آپ تو مولوی صاحب ہیں ۔ ایک امر پر فتوی دیجئے ۔ مصطفیٰ کمال نبی کریم کے ہم نام ہیں

۲) بچپن میں یتیم ہو گئے تھے

۳) معاہدہ سوزر[21] کے بعد وطن سے ہجرت کر گئے تھے اور ہجرت ان کی فی سبیل اللہ تھی نہ تجارت و ملازمت کے سلسلے میں

۴) ہجرت کے بعد ان کو عظیم الشان فتح حاصل ہوئی

۵) داماد فرید پاشا نے ان کی تحریک کے خلاف وہی کام کیا جو اسلامی تحریک کے خلاف ابوجہل نے کیا تھا ۔ استفسار یہ ہے کہ آیا مہدی موعود یہی شخص ہے یا کوئی اور "[22]

گرویدگی کی یہ لے رفتہ رفتہ مدہم پڑتی گئی چنانچہ " جاوید نامہ " (۱۹۳۲ء) میں انھوں نے سعید حلیم پاشا کے زیر عنوان جو شعر کہے وہ ان کے نہایت متوازن موقف کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ ان اشعار میں اقبال نے مصطفیٰ کمال کی انقلابی کاوشوں کو تجدد کا نام دیا اور

یہاں تک کہہ دیا کہ افرنگ سے لات و منات لے آنے سے کعبہ نئی صورت اختیار نہیں کر لیتا۔ بت تو بت ہے خواہ کاشی کا ہو یا کاشان کا فرماتے ہیں :

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنہء افرنگ نیست
سینہء او را دم دیگر نبود
در ضمیرش عالم دیگر نبود
لاجرم با عالم موجود ساخت
مثل موم از سوز این عالم گداخت
طرفگیہا در نہاد کائنات
نیست از تقلید تقویم حیات
چوں مسلمانان اگر داری جگر
در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہان تازہ در آیات اوست
عصرہا پیچیدہ در آنات اوست [۲۳]

اقبال زیر نظر خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں اگرچہ مصطفیٰ کمال اتاترک اور اس کی انقلابی کاوشوں کے بے حد مداح نظر آتے ہیں مگر ان کی بصیرت انھیں یہ احساس بھی دلا رہی تھی کہ اس آزاد خیالی کا نتیجہ انتشار اور تفرق بھی ہو سکتا ہے۔ اسی لیے انھوں نے بڑے حکیمانہ انداز میں اس اندیشے کا اظہار بھی بایں الفاظ کر دیا تھا :

"ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام سے عالم اسلام میں پھیل رہی ہے' دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیے آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرق اور انتشار کی طرف ہوتا ہے' لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کار فرما ہیں' اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں' بشرطیکہ اس پر

کوئی روک نہ عائد کی گئی ' اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں ۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں ۔ جن سے کبھی پرائسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا تھا" [۲۴]

آخر آخر میں علامہ ' مصطفیٰ کمال اور بعض دیگر رہنماوں سے ' جن سے انھوں نے ابتداء" بڑی امیدیں وابستہ کی تھیں تقریبا" مایوس ہو گئے تھے ہمیں یہ بات ہرگز نظرانداز نہیں کرنی چاہیے کہ کسی بھی تحریک کو معروضی اور متوازی انداز میں دیکھنے کے لیے ایک قابل لحاظ زمانی بعد ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنی وفات سے دو برس قبل ۱۹۳۶ء میں "مشرق" نامی مختصر نظم میں واشگاف الفاظ میں مصطفیٰ کمال اتاترک کی کاوشوں کی بے ثمری کا اظہار کر دیا تھا:-

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی [۲۵]

باسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جب خود مصطفیٰ کمال ہی پر عدم اعتماد کا اظہار کر دیا گیا تو اس کی قائم کردہ گرینڈ نیشنل اسمبلی کی حیثیت بھی خود بخود معرض اعتراض و اعراض میں پڑ گئی ۔

اقبال نے کمال اتاترک کو فکری رہنمائی مہیا کرنے والے شاعر ضیا کے حوالے سے اپنے زیر نظر خطبے میں یہ بھی بیان کیا تھا کہ ضیا اس امر پر مسرت کا اظہار کرتا ہے کہ اس کا ملک ایک ایسی سرزمین ہے جہاں اذان ترکی زبان میں گونجتی ہے اور جہاں کے رہنے والے نماز ترکی زبان میں پڑھتے ہیں اور جہاں قرآنی تعلیمات کی تعلیم و تدریس ترکی زبان میں ہوتی ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ برعظیم کے اکثر رہنے والے عربی کے بجائے ترکی زبان کے اس استعمال کی مذمت کریں گے مگر بقول اقبال شاعر کی تجویز کردہ یہ اصلاح اسلام کی تاریخ ماضی میں ایک نظیر ضرور رکھتی ہے ۔ یہ نظیر محمد ابن تومرت کی تھی ۔ اقبال نے اسے "مسلم اسپین کا مہدی" لکھا ہے ۔ یہ درست ہے کہ اس نے اپنے مہدی ہونے کا اعلان کیا تھا مگر اس کا تعلق اسلامی اسپین سے نہیں شمالی افریقہ سے تھا ۔ اس نے بقول اقبال جاہل بربروں کو علم دین سکھانے کے لیے نہ صرف قرآن حکیم کے بربر ترجمے کا حکم دیا بلکہ یہ بھی لازم ٹھہرایا کہ اذان بھی بربر زبان میں دی جائے ۔

اقبال نے نہ صرف اپنے زیر نظر خطبے میں بلکہ اوائل ۱۹۳۶ء میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "Islam & Ahmadism" میں بھی ابن تومرت کا نام لیے بغیر اس کا حوالہ دیا ہے (شروانی ۱۹۳ص) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بربر میں اذان وغیرہ کی مثال ان کے ذہن میں خوب راسخ تھی مگر واقعہ یہ ہے کہ بعض اہم تاریخی منابع سے علامہ کی پیش کردہ

مثال کی تصدیق نہیں ہوتی ۔ چنانچہ ڈاکٹر ایس ۔ ایم یوسف نے اپنے (محولہ ء سابقہ) مضمون میں لکھا ہے کہ :

"تمام قابل اعتماد تواریخ مثلاً" تاریخ ابن خلدون 'الحلل الموشیہ[26]' المراکشی کی المعجب اور ابن ابی زرع کی روض القرطاس میں ان عجیب و غریب باتوں کا کہیں ذکر نہیں ملتا جو اقبال نے بیان کی ہیں" [27]

اس کے برعکس تواریخ [28] نے محمد ابن تومرت کی شخصیت کی جو تصویر پیش کی ہے وہ ایک ایسے شخص کی ہے جو جاہل بربروں کو نماز سکھانے کے لیے ایک عجیب و غریب طریقہ وضع کرتا ہے ۔ اس نے مصمودہ کے بربروں کو الفاتحہ سکھانے کے لیے یہ طریقہ نکالا کہ اس قبیلے کے لوگوں کے نام اس سورہ کے ایک ایک ٹکڑے یا لفظ پر رکھ دیے ۔ چنانچہ پہلے شخص کا نام "الحمد للہ" دوسرے کا "رب ال" اور تیسرے کا "عالمین" رکھا اور انہیں اسی ترتیب سے اپنے نام بتانے کو کہا جس ترتیب سے یہ رکھے گئے تھے ۔ یوں وہ اپنی کوشش میں کامیاب ہو گیا ۔ ظاہر ہے جو شخص جاہل اور اجڈ بربروں کو عربی ہی میں نماز یاد کرانے کے لیے اس قدر کاوش کرتا ہو اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس نے اذان بربری زبان میں دیے جانے کو لازم ٹھہرایا ہو گا ۔ یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ ابن خلکان کی "وفیات الاعیان" میں بھی ابن تومرت کے حوالے سے بربری میں اذان وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں حالاں کہ اس کے یہاں ابن تومرت کا ذکر خاصا مفصل ہے ۔

البتہ مذکورہ بالا مستند تواریخ سے قطع نظر بربری میں اذان کی اجازت کا ذکر صرف ایک کتاب میں ملتا ہے اور یہ کتاب بھی کسی اور مصنف کی نہیں ' اس مصنف کی ہے جو اقبال کا استاد رہ چکا تھا اور جس سے انھیں بے پناہ عقیدت تھی ۔ میری مراد ٹامس آرنلڈ کی کتاب "The Preaching of Islam" سے ہے جو پہلی بار ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۔ قیاس ہے کہ یہ علامہ کے زمانہ ء طالب علمی میں ان کی نظر سے گزری ہو گی ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود آرنلڈ نے کسی موقع پر اقبال کو یہ بات بتائی ہو ۔ بہرحال کتاب مذکور میں لکھا ہے :

"موحدین کا بانی ابن تومرت تھا جس نے عقیدہ ء توحید کی تائید میں بربروں کی زبان میں کتابیں لکھیں اور ان میں اسلام کے بنیادی اصول کی اپنے انداز میں تشریح کی اور اس طریقے سے اپنے فرقے کے موحدانہ عقائد و بربری عوام تک پہنچایا ۔ اس نے بربروں کے قومی جذبے کے ساتھ یہ رعایت روا رکھی کہ ان کو اپنی بربری زبان میں اذان کہنے کی اجازت دے دی" [29]

اس مبحث سے قطع نظر تاریخ اسلام میں یوں بھی محمد ابن تومرت کی جو مجموعی تصویر بنتی ہے وہ کچھ زیادہ خوش کن نہیں ۔ یہ ضرور ہے کہ اس کے اندر ایک مصلح کی سی دلسوزی تھی مگر اس کا سا تحمل ہرگز نہیں تھا ۔ وہ ایک مغلوب الغضب آدمی تھا ۔ "روض القرطاس

" میں لکھا ہے کہ وہ ضمیر کی آواز کو زیادہ اہمیت نہ دیتا تھا اور نہ خوں ریزی میں پس و پیش کرتا تھا ۔ وہ ہر اس شخص کو جو اس سے اختلاف رکھتا تھا کافر قرار دے دیتا تھا ۔ اس کے بارے میں یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے اپنا ایک سلسلہ ء نسب گھڑ لیا تھا اور اس کا رشتہ علی ابن ابی طالب سے ملا لیا تھا ۔ اس میں شک نہیں کہ وہ الغزالی کے افکار کا پیرو تھا[۳۰] مگر اس کے خیالات میں شیعی عقائد بھی مخلوط ہو گئے تھے[۳۱]۔ چنانچہ اسے امام معصوم کا درجہ حاصل تھا اور اس کے بعد اس کے خلفا اور جانشینوں کا درجہ تھا ۔ ابن خلکان کے یہاں بھی جس کے بارے میں ادبیات کے فاضل ڈاکٹر خورشید رضوی کی رائے ہے کہ وہ بالعموم اعیان کا ذکر اچھے لفظوں میں کرتا ہے اور ان کے معائب سے صرف نظر کرتا ہے ' ابن تومرت کی سیرت کا مجموعی نقشہ اتنا پرکشش اور قابل لحاظ نظر نہیں آتا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بدعات کا سخت مخالف تھا مگر وہ مصلحت کوش بھی تھا اور بہ تقاضائے وقت ڈرامہ رچانا بھی جانتا تھا ۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ اس نے اپنے فصیح اللسان رفیق الونشریشی کو مشورہ دیا کہ وہ لوگوں کو اپنے عجز لسان اور الکن ہونے کا تاثر دے اور پھر ایک عرصے کے بعد دفعتہ" روانی اور خطابت کی ایسی جوت جگائے کہ لوگ اسے معجزہ سمجھنے لگیں ۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور ایک مدت بعد لوگوں کو یکایک بتانا شروع کر دیا کہ اس نے گذشتہ رات خواب میں دیکھا کہ آسمان سے دو فرشتوں کا نزول ہوا اور انھوں نے میرا دل چیرا اسے دھویا اور اسے حکمت اور علم سے بھرا ۔ محمد ابن تومرت نے اس سے درخواست کی کہ ہمیں کوئی خوش خبری دے ۔ اس نے کہا کہ اے ابن تومرت تو اللہ کے حکم سے "المہدی" ہے جس نے تیری پیروی کی وہ سعید ٹھہرا اور جس نے تیری مخالفت کی وہ ہلاک ہوا[۳۲]

مندرجہ بالا تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اول تو ابن تومرت کا بربری میں اذان دینے کے حکم کا کوئی ثبوت مستند تواریخ سے نہیں ملتا دوسرے یہ کہ اگر اس کے سے کردار اور شخصیت کے حامل شخص سے اس طرح کا کوئی حکم اور ایماء صادر بھی ہوا ہو تو وہ ایسا نہیں جسے حال کے کسی مماثل فیصلے یا واقعے کے لیے بطور سند پیش کیا جا سکے۔[۳۳]

اقبال نے اپنے زیر نظر خطبے میں مسلم ملت میں اجتہاد اور نئے احوال و ظروف کی روشنی میں نئی فقہی و فکری تعبیرات کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلانے کے لیے جدید اصلاحی تحریکات کا ذکر بڑے پر جوش انداز میں کیا ہے ۔ ان جدید اصلاحی تحریکات میں انھوں نے اولیت وہابیت کو دی ہے اور اس کے فیضان و اثر کے ضمن میں اور تحریکوں کے علاوہ انیسویں صدی میں ایران میں اٹھنے والی بابی تحریک کو بھی عظیم جدید تحریک گردانا ہے ۔ واضح رہے کہ اپنے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالے میں اقبال نے اس کو "Wonderful Sect" کہا ہے ۔ اور اسے جدید ایران کی عظیم مذہبی تحریک قرار دیا ہے ۔ معاملہ جو بھی ہو اتنی بات واضح ہے

کہ اس تحریک کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا جیسا کہ خود بعد میں اس کے ایک علمبردار بہاء اللہ کی تحریروں سے واضح ہے جو قرآن کو منسوخ قرار دیتا تھا۔ خود تحریک کے بانی سید علی محمد باب کا دعوی تھا کہ وہ اللہ سے ہم کلام ہوتا ہے اور اس کی طرف وحی نزول کرتی ہے۔ بابیت کے ماننے والے قرآن حکیم کو آخری شریعت نہیں مانتے اور نہ اسے مکمل قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بابیت نے قرآن مجید اور کتب سابقہ کی تکمیل کی ہے۔ یہ لوگ بیت اللہ کی جانب منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے تھے۔ قرۃ العین طاہرہ صاف کہتی تھی کہ گذشتہ شریعت بیکار ہے' نماز' روزہ' عبادات اور نبی پر درود سب بیکار ہیں۔ کیا ایسی تحریک وہابیت سے فیضان اندوختہ ہو سکتی ہے جسے اقبال نے جدید اسلام کی اولین دھڑکن سے تعبیر کیا ہے۔

واضح رہے کہ بعد کے برسوں میں خود اقبال ایسی تحریکات کے ضمن میں محتاط ہو گئے تھے چنانچہ اپنے نوٹس میں' جو وہ "Introduction to the Study of Islam" کے زیر عنوان لکھ رہے تھے اور جو افسوس ہے کہ ان کی علالت کے باعث نامکمل رہ گئے تھے' انھوں نے "New Movements" کے ذیلی عنوان کے تحت صاف لکھ دیا تھا:

I pin no faith on them, but they indicate confusion and inner unrest.(34)

نہ صرف یہ بلکہ "ضرب کلیم" (۱۹۳۶ء) میں علی محمد باب [۳۵] کا خوب مضحکہ بھی اڑایا

تھی خوب حضور علماء باب کی تقریر
بیچارہ غلط پڑھتا تھا اعراب سموات
اس کی غلطی پر علماء تھے متبسم
بولا تمھیں معلوم نہیں میرے مقامات
اب میری امامت کے تصدق میں ہیں آزاد
محبوس تھے اعراب میں قرآن کے آیات [۳۶]

اقبال نے اپنے زیر نظر خطبے میں جمہوری طرز حکومت کو اسلامی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عہد جدید کی ضرورت گردانا تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے جس قدر مداح تھے اس سے زیادہ اس کے نقاد تھے۔ جمہوریت کے بارے میں ان کے پورے نثری اور شعری سرمایے کو کھنگالا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں جمہوریت کی تائید اور تنقیح کے دونو پہلو ملتے ہیں مگر اتنی بات باطمینان کہی جا سکتی ہے کہ ۱۹۲۹ء سے اپنی وفات ۱۹۳۸ء تک ان کی جو تحریریں منصہ ء شہود پر آئیں ان میں وہ جمہوریت کے ایک سخت گیر نقاد کی حیثیت سے زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں اور اس باب میں پس چہ باید کرد (۱۹۳۶ء)' ضرب

کلیم (۱۹۳۶ء)اور ارمغان حجاز (۱۹۳۸ء) کے جمہوریت سے متعلق اشعار و منظومات بے حد لائق توجہ ہیں ۔ ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) کے اس قطعے ہی کو دیکھ لیا جائے جس میں اقبال جمہوریت کی مقدار پرستی اور معیار فراموشی کی قلعی یوں کھولتے ہیں

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[۳۷]

اور آخر میں " ارمغان حجاز" میں تو انھوں نے جمہوریت کے اندروں کو " چنگیز سے تاریک تر " (کلیات اقبال ۶۵۰/۸) کہہ کر جمہوریت کی متعارف مغربی صورت کے بارے میں اپنا حتمی فیصلہ دے دیا تھا ۔ اس سے سات برس قبل ۱۹۳۱ء میں "ہمبے کرانیکل " کو انٹرویو دیتے ہوئے بھی انھوں جمہوریت کے بارے میں کھل کر کہہ دیا تھا کہ وہ قلبا اسے پسند نہیں کرتے اور اسے صرف بامر مجبوری قبول کرتے تھے کہ اس کا کوئی بدل فراہم نہیں تھا :۔

" But I am neither at heart a believer in Democracy. I tolerate Democracy because there is no other substitute

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے طرز حکومت کی پارلیمان سے اعلیٰ اور معیاری قانون سازی کی توقع کی جا سکتی ہے جو " بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے " کے اصول کے تحت وجود میں آئی ہو ۔ جو طرز حکومت معیار کے بجائے مقدار اور قابلیت کے بجائے مقبولیت کو اہم سمجھتا ہو اور جس کا ایقان یہ ہو کہ عوام اقتدار اور قوت کا سرچشمہ ہیں اس کے ناقص طرز انتخاب کے نتیجے میں منتخب ہونے والے ارکان اجتہاد کا عظیم فریضہ انجام دینے کے کیسے اہل ہو سکتے ہیں ؟ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلم پارلیمان کو اجتہاد سونپ دئے جانے کے نتیجے میں قانونی مباحث میں عام آدمی کو تیز بصیرت سے بھی استفادہ ممکن ہو جائے گا ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ عام آدمی میں یہ تیز بصیرت کہاں سے لائے گا ؟ مثلاً" ایک ایسا ملک (پاکستان) جس کی آبادی کے خواندہ طبقے کا تناسب ۱۵'۲۰ فیصد سے زیادہ نہ ہو اور ستر فیصد سے زیادہ تعداد ناخواندہ ہو اور دینی تعلیمات سے بے بہرہ 'اس میں منتخب ہونے والے کتنے ارکان ایسے ہوں گے جو اجتہاد کی اہمیت تو کجا اجتہاد کا صحیح املا بھی کر سکیں گے ۔ پھر ہمیں یہ بات بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ انتخاب میں سادہ اکثریت کے اکیاون فیصد ووٹ لے کر حکومت بنانے والے ارکان پوری قوم کے نمائندہ کیسے ہو سکتے ہیں ۔ خصوصاً اس صورت میں جب ملک کی کل رائے دینے کی اہل آبادی میں سے صرف تیس پینتیس فیصد لوگ ووٹ ڈالیں ؟

پھر پارلیمان کی رکنیت کے لیے جو چند شرائط ہیں ان میں تعلیم یافتہ ہونے کی شرط سرے سے موجود ہی نہیں۔ پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے آئین میں اگرچہ بعد ازاں چند مفید ترامیم کی گئیں مگر افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ پارلیمان کی رکنیت کے حوالے سے کی گئی ترامیم مبہم اور بے سود ہیں۔ مثلاً شرائط رکنیت پارلیمان میں شق (E) کے تحت یہ عبارت درج ہے :

" امیدوار کو اسلامی تعلیمات کا مناسب علم ہو اور وہ ان مذہبی فرائض سے آگاہ ہو جو اسلام کی رو سے لازم ہیں "

اس شق میں "مناسب علم" وہ مبہم ترکیب ہے جس کا تعین قانونی سطح پر نہایت مشکل ہے اور اسی ابہام کی آڑ لے کر ہر ان پڑھ مگر صاحب زر الیکشن کے اکھاڑے میں کود جاتا ہے اور اکثر کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ ووٹ ڈالنے والے کے لیے بھی تعلیم یافتہ ہونے کی کوئی شرط آئین پاکستان میں موجود نہیں۔ اس صورت حال میں آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس طرز انتخاب کے نتیجے میں جو پارلیمان وجود میں آئے گی اس کا علمی اور فکری معیار کیا ہو گا۔

اب چلتے چلتے ان شرائط اجتہاد پر بھی ایک نظر ڈال لیں جن کے بغیر اجتہاد محالات میں سے ہے۔ اس ضمن میں قدماء میں متعدد نام ہیں مثلاً" امام نووی 'علامہ شاطبی' بیضاوی اور امام غزالی وغیرہ لیکن ان سب سے قطع نظر شرائط اجتہاد کے باب میں ہم ایک ایسی شخصیت سے اعتناء کرتے ہیں جسے جدید مسلم فکریات کا پیشرو کہا جاتا ہے اور جو روایتی اور جدت پسند دونوں حلقوں میں بنظر احترام دیکھا جاتا ہے۔ میری مراد شاہ ولی اللہ سے ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی متعدد کتب میں شرائط اجتہاد بیان کی ہیں مثلاً" "ازالتہ الخفا" ' "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" اور "عقدالجید" وغیرہ۔ موخرالذکر کتاب تو ہے ہی سراسر اجتہاد پر۔ اس کتاب میں وہ اجتہاد کی جو شرائط گنواتے ہیں انھیں ذیل میں ملخصاً" درج کیا جاتا ہے :

۱۔ اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد قرآن و حدیث 'جس قدر احکام سے متعلق ہو' جانتا ہو نیز اجماع کے مواقع ' قیاس صحیح کی شرائط ' مقدمات کی صحیح ترتیب اور علوم عربیہ سے واقف ہو ' علاوہ بر آں ناسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات سے بھی باخبر ہو۔

۲۔ اسے حدیث کی اقسام صحیح ' ضعیف ' مسند اور مرسل کا جاننا اور حدیث کو قرآن پر اور قرآن کو حدیث پر مرتب کرنے کی معرفت حاصل ہو حتی کہ اگر کوئی ایسی حدیث پائے جس کا ظاہر قرآن کے موافق نہ ہو تو اس کی مطابقت کا سراغ لگا سکے کیونکہ حدیث قرآن کا بیان ہے ' مخالف قرآن نہیں۔

۳۔ علم لغت عربی سے اس قدر جاننا ضروری ہے جو قرآن و حدیث کے احکامی امور میں واقع ہوئے ہیں ' تمام لغات عرب کا احاطہ شرط نہیں ۔۔۔ شریعت کا تخاطب عربی زبان میں ہے۔ جو شخص عربی سے واقف نہ ہو گا ' شارع کا مقصود نہ پہچانے گا۔

۴ - خواہشات نفسانی سے دور رہنے والا ہو - بدعتوں سے علیحدہ ہو اور پاکیزگی اور تقوٰی کو شعار بنائے ہوئے ہو - کبیرہ گناہوں سے محترز ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ رکھتا ہو[۳۹]

اجتہاد کے ضمن میں مندرجہ بالا شرائط پر اصرار اس لیے ضروری ہے کہ یہ کار مہم بازیچۂ اطفال نہ بن جائے - عہد زوال میں ان شرائط سے صرف نظر ہو جانے سے جو صورت حال پیدا ہوئی اس کا طنزیہ بیان خود شاہ صاحب کی زبانی سنیے :

"اب فقیہہ وہ کہلاتا ہے جو زیادہ باتونی ہو جس نے فقہاء کے اقوال یاد کر لیے ہوں ' قوی اور ضعیف کی تیز نہ ہو اور وہ انھیں باچھیں کھول کھول کر فرفر سنا سکتا ہو اور محدث وہ ہے جو صحیح اور سقیم احادیث کو گنوا سکتا ہو اور وہ اپنے جبڑوں کے زور سے قصوں کی طرح فرفر بیان کر سکے "[۴۰]

زوال و انحطاط کی ایسی ہی صورت احوال تھی جس کے پیش نظر اقبال رموز بے خودی میں " در معنی این کہ در زمانہ ٔ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست " کے زیر عنوان اس طرح کے شعر کہنے پر مجبور ہو گئے تھے:

مضمحل گردد چو تقویم حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ این جمعیت است
معنی ٔ تقلید ضبط ملت است
اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر
تنگ بر ما رہ گذار دیں شد است
ہر لئیمے راز دار دیں شد است
از یک آئینی مسلماں زندہ است
پیکر ملت ز قرآں زندہ است[۴۱]

حضرت شاہ ولی اللہ کی بیان کردہ شرائط اجتہاد تو اٹھارہویں صدی عیسوی میں پیش کی گئی تھیں - دو سو برس کے زمانی بُعد کے نتیجے میں عمرانی سطح پر اتنی حیرت ناک تبدیلیاں آ چکی ہیں کہ ان کے باعث جدید نفسیاتی حقائق ' معاشی امور اور معاشرتی صداقتوں کا شعور ان مذکورہ شرائط پر مستزاد ہے - یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ہر شخص ہر کام کے لیے نہیں ہوتا

۔ "جس کا کام اسی کو ساجھے" اور "لکل فن رجال" ایک ہی حقیقت کے مظہر ہیں ۔ اس لیے اجتہاد بھی انھی لوگوں کا حق اور ان پر فرض ہے جو اس کے اہل ہیں ۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے "الانصاف" میں بجا طور پر فرمایا تھا کہ "اجتہاد مطلق منتسب" کا کسی زمانے میں موقوف ہونا شرعاً جائز نہیں کیونکہ وہ فرض کفایہ ہے ۔ یعنی اگر کسی زمانے کے مسلمان ایسا اجتہاد کرنے سے پہلو تہی کرنے لگیں تو سب کے سب گنہ گار ہوں گے ۔ بیسویں صدی میں اس فرض کفایہ کا تیز شعور اقبال کا مرہون منت ہے اور اجتماعی اجتہاد کی سمت ان کی نشاندہی اس اعتبار سے انقلاب انگیز ہے کہ اقبال کے مابعد کے علمائے امت کے یہاں "اجتماعی اجتہاد" ایک بڑے سوال کی صورت میں اپنی شدت کا احساس دلا رہا ہے ۔ مگر پارلیمان کو حق اجتہاد عطا کرنے کا تصور فی الحال قابل عمل نظر نہیں آتا ۔

ذرا پاکستان کی سابقہ اور موجودہ قانون ساز اسمبلیوں پر ایک نظر ڈالیے ۔ ان اسمبلیوں میں خاصی بڑی تعداد ایسے ارکان کی ہے جو قرآن ناظرہ نہیں پڑھ سکتے ۔ بعض محض انگوٹھا چھاپ ہیں ۔ جاہ طلبی 'خود غرضی' دشنام طرازی ان کے رگ و پے میں ہے ۔ فلور کراسنگ نے صورت حال کو اس قدر گمبھیر اور اذیت ناک بنا دیا ہے کہ خاک افتادہ عوام اپنی رائے کا خون ہوتا دیکھتے ہیں اور خاک چاٹتے ہیں ۔ "لفافہ سیاست" نے گھوڑے جیسے وفادار اور ذہین جانور کو بدنام کر دیا ہے حالانکہ ایسی صورت حال کے بیان کے لیے "Horse - Trading" کے بجائے ہمارے ہاں "خربازاری" کی اصطلاح ایک عرصہ سے موجود ہے اور آج زیادہ اہمیت اختیار کر گئی ہے اور زیادہ برمحل ہو گئی ہے ۔ اگر ایسے ارکان اسمبلی اجتہاد پر کمربستہ ہو جائیں تو ان پر اقبال ہی کے مندرجہ بالا مصرعے کا اطلاق ہو گا یعنی " ہر لنبھے راز دار دیں شد است" ۔ ایسے ارکان اسمبلی کی "اجتہادی کاوشوں" کے لیے لفافوں کی رعایت سے کوئی ترکیب وضع ہو سکتی ہے تو وہ نہ "اجتہاد مطلق" کی ہے نہ "اجتہاد منتسب" کی بلکہ "اجتہاد ملفوف" کی ! اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو ہماری قانون ساز اسمبلیوں کی ایسی افسوسناک کارکردگی کو دیکھ کر اپنی تجویز یا تو واپس لے لیتے یا کم از کم موخر کر دیتے ۔ آخر آخر میں انھیں سیاسی پیشواوں کی خاک بازی کا بخوبی اندازہ ہو گیا تھا تبھی تو انھوں نے کہا تھا :

امید کیا ہے سیاست کے پیشواؤں سے
یہ خاکباز ہیں رکھتے ہیں خاک سے پیوند
ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے ان کی
جہاں میں ہے صفت عنکبوت ان کی کمند
خوشا وہ قافلہ جس کے امیر کی ہے متاع
تخیل ملکوتی و جذبہ ہائے بلند

حواشی

۱۔ کلیات اقبال اردو (طابع شیخ غلام علی) ص ۱۰۷

۲۔ کلیات اقبال فارسی (طابع شیخ غلام علی) ص ۲۲۲ ر ۳۹۲

۳۔ ایضاً" ص ۱۷۱

۴۔ قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (مرتبہ عبداللہ قریشی) ص ۱۳

۵۔ قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۳۲ ' ۳۳ ۔ "الاجتہاد فی الاسلام" میں بھی اقبال نے یہی شکوہ کیا ہے کہ اس ملک کے قدامت پسند مسلمان فقہ پر تنقیدی نظر ڈالنے کے حق میں نہیں ص ۱۶۵

۶۔ یہ مضمون اولاً "The Idea of Ijtihad" کے نام سے لکھا گیا ۔ اپنی اولین صورت میں یہ کس تاریخ اور سنہ میں مکمل ہوا اس کے بارے میں ڈاکٹر خالد مسعود نے اپنی کتاب "اقبال کا تصور اجتہاد" میں طویل بحث کی ہے اور اس کی تکمیل کا امکانی سال ۱۹۲۴ء قرار دیا ہے ۔ خوش قسمتی سے چودھری محمد حسین کے نام علامہ کے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۴ء کے ایک خط سے اس مقالے کی تکمیل کی تاریخ تقریباً طے ہو جاتی ہے ۔ اس خط کی عبارت یوں ہے : "مضمون "اجتہاد" آج ٹائپ ہو کر تیار ہو گیا ہے ۔ ۳۲ ٹائپ شدہ صفحات ہیں " ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مقالہ اپنی اولین صورت میں ستمبر ۱۹۲۴ء میں تیار ہو گیا ہو گا ملاحظہ ہو : چودھری محمد حسین اور علامہ اقبال (غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم ۔ اے اردو)' (مقالہ نگار عاقف نفیس) ۔ ۱۹۸۴ء ' ۹۱

۷۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) ص ۲۴۳

۸۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (مطبوعہ شیخ اشرف) ص ۱۵۷

۹۔ تفصیل کے لیے کتاب مذکور ص ۱۶۳

۱۰۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (مطبوعہ شیخ اشرف) ص ۱۷۲

۱۱۔ البتہ متحدہ ہندوستان کے تناظر میں اقبال ایک ایسی مجلس علماء کی تشکیل کے خواہش مند تھے جسے دستوری سطح پر تسلیم کر لیا گیا ہو اور جو قانون ساز اسمبلی کو کوئی ایسا قانون پاس نہ کرنے دے جو مسلم پرسنل لاء کے خلاف جا رہا ہو ۔ اقبال چاہتے تھے کہ مسلم پرسنل لاء سے متعلق کوئی بل اسی وقت قانون ساز اسمبلی

میں زیربحث آئے جب مذکورہ محس علماء اسے پاس کر دے ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "Speeches, Writings & Statements of Iqbal" (شروانی) ص ۴۳ ۔

۱۲۔ ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا: اجتہاد (عربی رسالہ مترجم: ضیاء الدین اصلاحی)، مشمولہ "معارف" دسمبر ۱۹۶۰ء ص ۴۴۴، ۴۴۵

۱۳۔ خطبات بہاولپور ص ۱۰۴، ۱۰۶

۱۴۔ مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، ص ۱۶۰

۱۵۔ کتاب مذکور ص ۱۰۷

۱۶۔ Selections from the Iqbal Review (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی) ص ۱۳۰

۱۷۔ ایضاً ۱۳۰

۱۸۔ اس ضمن میں امام جلال الدین سیوطی کی "تاریخ الخلفاء" میں متعدد ایسے افسوسناک واقعات مندرج ہیں ۔

۱۹۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۵۰۶/۴۴

۲۰۔ کلیات اقبال ص ۳۸۱/۸۹

۲۱۔ صحیح معاہدہ ء سیورز (Sevres Treaty)

۲۲۔ تحقیق نامہ (مجلہ گورنمنٹ کالج لاہور) شمارہ ۲ ۲۰۰۰ ۔ ۱۹۹۳ء ص ۱۷

۲۳۔ کلیات اقبال ص ۷۶/۲۵۴

۲۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجم سید نذیر نیازی) ص ۲۵۱، ۲۵۲

۲۵۔ کلیات اقبال (ضرب کلیم) ۱۴۲/۲۰۴ ۔ ۱۹۳۶ء کے اوائل میں لکھے گئے مضمون "Islam & Ahmadism" میں اقبال نے اگرچہ اتاترک کے بعض افعال کی وکالت کی ہے مگر اس جوش اور جذبے سے نہیں جس جذبے سے انھوں نے اسے اپنے پچھلے شعر میں خراج پیش کیا ہے ۔

۲۶۔ اس کتاب کے مصنف کا نام اب تک نامعلوم ہے ۔

۲۷۔ Selections from the Iqbal Review مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ص ۱۳۳

۲۸۔ مثلاً روض القرطاس وغیرہ

۲۹۔ دعوت اسلام (مترجم: ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ) ص ۳۱

۳۰۔ اقبال نے اسے غزالی کا پیرو یا شاگرد قرار دیا ہے "صبح الاعشیٰ" کے مصنف کے بقول ابن تومرت اور غزالی کی ملاقات کبھی نہیں ہوئی ۔ البتہ ابن خلکان کے نزدیک دونوں میں ملاقات ہوئی ۔

۳۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد اول ص ۲۰۶

۳۲۔ محمد ابن تومرت کے مفصل حالات اور تعلیمات کے لیے ملاحظہ ہو "وفیات الاعیان" (مرتب محمد محی الدین عبدالحمید) الجزء الرابع ص ۱۳۷ ۔ ۱۳۶

۳۳۔ چند برس بعد علامہ نے ترکی زبان میں اذان یا نماز وغیرہ کو ایک رجعت پسندانہ فعل قرار دیا تھا۔ جب فروری ۱۹۳۳ء میں قسطنطنیہ سے رائٹر کی ایک خبر ہندوستان پہنچی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ آئندہ کمال اتاترک کے حکم کے نتیجے میں ترکی میں قرآن اور نماز وغیرہ ترکی زبان میں پڑھے جایا کریں گے تو اس مسئلے پر علامہ اقبال نے ۱۶ فروری ۱۹۳۲ء کے ہفت روزہ "لائٹ" (لاہور) میں جو رائے شائع کی اس کا مندرجہ ذیل اقتباس قابل ملاحظہ ہے:

دوسرے یہ کہ مصطفےٰ کمال کا یہ اقدام پیش قدمی نہیں' پسپائی اور رجعت پسندی کے مترادف ہے۔ اپنی اہمیت کے اعتبار سے تمام قدیم مذاہب وطن پرستانہ تھے (وطنی اور علاقائی حدود میں محدود تھے)۔۔۔ مسلم نماز کا ترکی زبان میں پڑھا جانا در اصل اسلام پر وطن پرستانہ رنگ چڑھانے کی ایک کوشش ہے۔ یہ اسلام کو قبل از اسلام کی قدیم اقوام کے نقطہ ء نظر سے دیکھنے کے مترادف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی اصلاحات در اصل پیش قدمی نہیں رجعت پسندی ہیں۔ کیا اسلام کی وسعت اس وطن پرستانہ نقطہ ء نظر سے سمجھوتا کر سکے گی یہ تو وقت ہی بتائے گا۔"

میرا ایمان ہے کہ نماز باجماعت ۔۔۔۔۔ یعنی وہ نماز جو ایک آفاقی ادارے کی حیثیت رکھتی ہے' یقینی طور پر عربی زبان میں ادا ہونی چاہیے ۔۔۔۔۔ عربی زبان جو الہام کی زبان ہے اور ایک ایسے ملک کی زبان ہے جو براعظموں کے مابین مرکزی حیثیت رکھتا ہے"۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: Mementos of Iqbal (مرتبہ رحیم بخش شاہین) ص ۵۹ - ۶۰

۳۴۔ Letters & Writings of Iqbal (ed.by B.A.Dar) ص ۸۷

۳۵۔ ضرب کلیم میں علامہ نے سوا اے محمد علی باب لکھا ہے جبکہ بہت عرصہ پہلے اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں انھوں نے اس کا صحیح نام "علی محمد باب" لکھا ہے

۳۶۔ کلیات اقبال ص ۵۰۸، ۴۶

۳۷۔ ایضاً ، ۶۱۱، ۱۳۹

۳۸۔ کتاب مذکور (بی۔ اے ڈار) ص ۵۹

۳۹۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید (اردو ترجمہ از ساجد الرحمان صدیقی کاندھلوی) ص ۹ - ۱۵ نیز "مسئلہ اجتہاد" از محمد حنیف ندوی ص ۱۱۱ - ۱۱۷

۴۰۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (اردو ترجمہ محمد عبداللہ بن خوشی محمد) ص ۹۳

۴۱۔ کلیات اقبال ص ۱۳۴، ۱۳۵

۴۲۔ کلیات اقبال (ضرب کلیم) ص ۶۱۹، ۱۵۷

عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

("کاس الکرام" کے بارے میں چند نکات)

محمد سہیل عمر

علامہ اقبال نے یہ مصرع "مسجد قرطبہ" کے دوسرے بند میں شامل کیا ہے۔[۱] آج سے تقریباً" تیس سال قبل بزرگ دانشور اور استاد گرامی پروفیسر محمد منور نے "مسجد قرطبہ" کے عمومی آہنگ ' بے ردیف قافیوں کے عربی انداز ' ذہنی ماحول ' تشبیہات و استعارات اور مفاہیم کے حوالے سے اسے علامہ کے اشعار میں کارفرما عربی ادب کے اثرات کا غماز قرار دیا تھا۔[۲] مصرع مذکور کے آخر میں وارد ہونے والی ترکیب "کاس الکرام" اس ضمن میں مزید شہادت فراہم کرتی ہے کیونکہ پروفیسر خورشید رضوی صاحب کے بقول اس ترکیب کا استعمال اردو میں "قریب قریب ناپید"[۳] رہا ہے۔ اردو میں یہ ترکیب قلیل الورود اور غریب الاستعمال ضرور رہی ہوگی تاہم فارسی اور عربی کے بڑے شعراء کے کلام میں اس کا استعمال کئی طرح ملتا ہے۔ سطور ذیل میں اس کی چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ اس ترکیب کے امکانی ماخذ کے بارے میں بھی قیاساً" کچھ آراء پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

علامہ سے پہلے اسلام کی شعری روایت میں یہ ترکیب بہت سے شعرا نے استعمال کی ہے۔ فارسی ادب میں تو یہ ترکیب خاص طور پر مقبول رہی ہے۔ اس بات کا تعین البتہ دشوار ہے کہ علامہ نے یہ ترکیب کہاں سے اخذ کی ' کسی شاعر کے ہاں سے مستعار ہے یا نثرنگار کا عطیہ ؟ تاہم قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دیگر بہت سے الفاظ و تراکیب کی طرح یہ بھی ان کے "ممدوح" اور متبوع ' حافظ شیرازی کی عطا رہی ہو گی یا مولانا روم کی مثنوی کے مطالعے کا ثمر!

حافظ کے دیوان میں یہ ترکیب قطعات میں وارد ہوئی ہے۔[۴]

خاکیاں بے بہرہ اند از جرعہ کاس الکرام
ایں تطاول بیں کہ باعشاق مسکیں کردہ اند

یہی مفہوم دوسرے الفاظ میں بھی بیان ہوا ہے۔ ذیل کے اشعار دیکھئے :

اگر شراب خوری جرعہ فشاں بر خاک
از آں گناہ کہ نفعی رسد بہ غیر چہ باک[۵]

جرعہ جام بریں تخت رواں افشانم
غلغل چنگ در ایں گنبد مینا فکنم[۶]

بر خاکیاں عشق فشاں جرعہ لبش
تا خاک لعل گوں شود و مشکبار هم ۷

خواجہ حافظ اس ترکیب کے استعمال میں نہ تو منفرد ہیں نہ انہیں اس سلسلے میں شرف اولیت حاصل ہے۔ ان سے پہلے مولانا روم کہہ چکے تھے: ۸

این دل سرگشتہ را تدبیر بخش
وین کمانهای دوتو را تیر بخش
جرعہ ء بر ریختی زآں خفیہ جام
بر زمین خاک من کاس الکرام
ھست بر زلف و رخ از جرعہ ش نشان
خاک را شاہاں ہمی لیسند از آں
جرعہ حسنست اندر خاک گش
کہ بصد دل روز و شب می بوسیش
جرعہ ء خاک آمیز چوں مجنوں کند
مر ترا تا صاف او خود چوں کند
هر کسی پیش کلوخی جامہ چاک
کاں کلوخ از حسن آمد جرعہ ناک
جرعہ ء بر ماہ و خورشید و حمل
جرعہ ء بر عرش و کرسی و زحل
جرعہ گوییش اے عجب یا کیمیا
کہ زآسیبش بود چندیں بہا
جد طلب آسیب او ای ذو فنوں
لا یمس ذاک الا المطھروں
جرعہ ء بر زر و بر لعل و درر
جرعہ ء بر خمر و بر نقل و ثمر
جرعہ ء بر روی خوبان لطاف
تا چگونہ باشد آں راواق صاف
چوں همی مالی زباں را اندریں
چوں شوی چوں بینی آنرا بی زلیں

عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

چونک وقت مرگ آں جرعہ صفا
زیں کلوخ تن بمردن شد جدا
آنچ می ماند کنی دفنش تو . زود
این چنیں زشتی بدآں چوں گشتہ بود

مولانا روم نے اسی مفہوم کو تضمین کرتے ہوئے اس طرح بھی باندھا ہے۔

من کاسک للثری نصیب
والارض بذاک صار اخضر

مثنوی معنوی ہی میں اس ترکیب کا تمیحاتی ترجمہ یوں رقم کیا ہے۔

یک قدح می نوش بر یاد من
گرہمی خواہی کہ بدہی داد من
یا بہ یاد ایں فتادہ خاک بیز
چونکہ خوردی ، جرعہ ای برخاک ریز

منوچہری کے ہاں اسی ترکیب کا ترجمہ اور اس مفہوم کی تلمیح کچھ یوں بیان ہوئی ہے۔

جرعہ برخاک ہمی ریزم از جام شراب
جرعہ برخاک ہمی ریزند مرداں ادیب
ناجوانمردی بسیار بود ، گر نبود
خاک را از قدح مرد جوانمرد نصیب

خاقانی نے اس مفہوم کو ذیل کے اشعار میں نظم کیا ہے۔

این حریفان جملہ مستان مے اند
مست عشقی زاں میاں آخر کجاست ؟
از زکواہ جرعہ مستان وقت
یک زمین سیراب جان آخر کجاست ؟
خاک تشنہ است و کریمان زیر خاک
یاد گار جرعہ شاں آخر کجاست ؟

فارسی گو شعراء کے ہاں یہ ترکیب یا تو عربی شاعری کے توسط سے آئی ہو گی یا ایران باستان کی رسوم کہنہ کا ورثہ ہو گی ۔ اس کے بارے میں ایرانی محققین کی آراء مختلف ہیں۔[۱۳] کچھ حضرات نے خاک پر بادہ فشانی کی اس رسم کو جس سے "کاس الکرام" کی ترکیب نے جنم لیا، یہودیوں، آشوریوں، فونیقیوں اور عربوں کی ایک قدیم رسم قرار دیا ہے اور اس مصرع کا تعلق اسی پرانی ریت سے جوڑا ہے ۔[۱۴] ڈاکٹر محمد معین صاحب نے اپنے مقالے "یک رسم باستانی" میں اس رسم کو ایک آریائی رسم بتایا ہے اور یونانیوں کے مراسم پرستش سے اسے مربوط کر کے دیکھا ہے ۔[۱۵] اس طرز استدلال میں ایک سقم یہ ہے کہ اگر یہ تصور کسی قدیم ایرانی رسم کی پیداوار ہے اور اسی کے توسط سے فارسی ادبیات میں وارد ہوا ہے تو اس کے کچھ آثار و شواہد پرانے پہلوی متون میں اور آمد اسلام کے بعد لکھی جانے والی کتب میں ملنے چاہئیں ۔ اسی صورت میں اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ادبیات فارسی میں یہ ترکیب اور یہ تصور کیسے داخل ہوا ؟ خود ڈاکٹر محمد معین نے اس مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں :[۱۶]

> جہاں تک میں پہلوی زبان کے رسائل میں تلاش کر سکا ہوں میری دریافت کے مطابق ان کتابوں میں اس پرانی رسم کا کوئی ذکر نہیں ہے ۔ اسلام کے بعد کے زمانے کی تاریخی اور ادبی فارسی کتابوں میں بھی اس آئین بادہ نوشی کا کوئی ذکر نہیں ۔ اس ضمن میں قابوس نامہ (باب یازدھم) اور سیاست نامہ (فصل ۳۰) اور نو روز نامہ (گفتار اندر منفعت شراب) کا نام لیا جا سکتا ہے ۔

آئینہا و رسمہای ایران باستان کے مصنف علی قلی اعتماد مقدم نے بھی "آئین میگساری" کے باب میں اس عادت کا تذکرہ نہیں کیا۔[۱۷] حتی کہ شاہنامہ فردوسی میں بھی، ڈاکٹر حسینی کے قول کے مطابق، اس رسم بادہ افشانی کا تذکرہ نظر نہیں آتا ۔[۱۸]

ان نکات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے اگر پہلوی زبان کے قدیم متون اس رسم کے تذکرے سے خالی ہیں اور اگر فارسی کی اہم اور معتبر کتابیں اس سلسلے میں خاموش ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک میں مے نوشی اور مجالس میگساری کے آداب پر جداگانہ باب باندھے گئے ہیں تو پھر دوسری متبادل رائے قبول کرنا مناسب ہو گا ۔ اس رائے کے مطابق چونکہ فارسی زبان کے اکابر شعراء عربی زبان و ادب سے بخوبی واقف تھے ؛ لہٰذا ان کے ہاں یہ تصور اور اس ترکیب کا استعمال عربی ماخذ ہی کے وسیلے سے رواج پذیر ہوا ۔ نیز اس کا حوالہ ذیل کا شعر ہی بنا ہو گا جس کے بارے میں ہم ابھی مزید کچھ معلومات پیش کریں گے ۔

شربنا و اهرقنا علی الارض جرعہ
وللارض من کاس الکرام نصیب

عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

اسی شعر کے ٹکڑے فارسی گو شعراء اپنے اشعار میں تضمین کرتے رہے، اس کا ترجمہ (جزواً یا کلی طور پر) نظم کرتے رہے اور اسی کی تلمیح ان کے اشعار میں جابجا نظر آتی رہی ہے۔

علامہ قزوینی نے اس شعر کے دوسرے مصرع کو ضرب المثل کے طور پر بیان کیا ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق مختصر المعانی[۲۰] میں خطیب قزوینی نے اس مصرع کو پہلے مصرع سے ملا کر مکمل شعر کے طور پر نقل کیا ہے[۲۱] اسی طرح شرح شواھد مطول کے مولف نے اس مصرع کو مثل مشہور قرار دیا ہے لیکن اس کے لکھنے والے کی نشاندہی نہیں کی۔ پہلا مصرع یہاں بھی اسی صورت میں ہے۔[۲۲]

علامہ دھخدا نے بھی اس مصرع کو بلا انتساب اپنی کتاب امثال و حکم میں محمد بن نظام الدین الیزدی (۷۳۳ھ) کی تصنیف العراضہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔[۲۳]

عربی زبان و ادب کے پرانے متون اور شعرائے قدیم کے دیوان اس مثل کے تلاش میں جن محققین نے کھنگالے ہیں ان کا بیان ہے کہ سب سے پرانا ماخذ جس میں یہ ضرب المثل نظر آتی ہے ابوھلال عسکری (۳۹۵ھ) کی کتاب جمھرۃ امثال العرب[۲۴] ہے۔ البتہ اس کے ہاں "کاس" کے لفظ کے بجائے "سور" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

ابوھلال عسکری کے ایک کم عمر معاصر عبدالملک بن محمد ثعالبی (۳۵۰ - ۴۲۹ھ) نے بھی یہی مصرع اپنی کتاب التمثیل والمحاضرہ میں "النبیذیون" کے عنوان کے تحت درج کیا ہے۔[۲۵]

امام ابو حامد محمد الغزالی نے یہ مثل پورے قطعے کی صورت میں درج کی ہے۔ احیاء العلوم الدین میں یہ قطعہ اس طرح ملتا ہے۔[۲۶]

شربنا شراباً طیباً عند طیب
کذالک شراب الطیبین مطیب
شربنا و اھرقنا علی الارض فضلہ
وللارض من کاس الکرام نصیب

ان تینوں کتب میں البتہ اس شعر ر دوبیتی کے کہنے والے کا نام کہیں مذکور نہیں ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ جس نے بھی یہ اشعار کہے ہونگے وہ عیسیٰ ابن قدامہ المعروف بہ الاسدی کی شاعری سے متاثر ہوا ہوگا۔ الاسدی کے بارے میں ابوالفرج اصفہانی (۲۸۴ - ۳۵۶ھ) لکھتے ہیں کہ اس کے موضوعات شعری میں مے نوشی، مجالس مے خواری اور ان کے آداب و مراسم کے موضوعات شامل ہیں۔ اصفہانی نے یہ بیان کرنے کے بعد اس کے اشعار اور قصے نقل بھی کئے ہیں۔[۲۷] اسی طرح مرزوقی اصفہانی (۴۲۱ھ) اور خطیب تبریزی (۴۲۱ -

۵۰۲ھ) نے بھی حماسہ کی شرح کرتے ہوئے اپنی تحریر میں اسدی کے وہ شعر اور قصے نقل کیے ہیں جو مے نوشی اور محفل نائے و نوش کے ندیموں کے بارے میں ہیں۔[28] اسی تصنیف کے اسی صفحے کے حاشیہ پر ابو عبید بکری (۴۸۷ھ) کے ہاں بھی اسی موضوع کا ذکر ملتا ہے۔[29] ایسا ہی تذکرہ یاقوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۶ھ) کی معجم البلدان میں بھی کیا گیا ہے۔[30]

اسدی کے چار اشعار درج ذیل کیے جاتے ہیں۔[31]

خلیلی ھبا طال ما قد رقدتما
اجد کما لا تقضیان کراکما
الم تعلما مالی براوند کلھا
و لا بخزاق من صدیق سواکما
اقیم علی قبریکما لست بارحا
طوال اللیالی او یجیب صداکما
اصب علی قبریکما من مدامہ
فان لم تذوقاھا ابل ثراکما

ان اشعار کا زمانہ تصنیف عہد جاہلیت کے آخر اور پہلی صدی ہجری کے نصف دوم کے درمیان کا بتایا جاتا ہے یعنی قس بن ساعدہ سے لے کر حجاج بن یوسف کے زمانے تک۔ قیاساً کہا جا سکتا ہے چونکہ عربی شاعری میں اس مفہوم کے یہ قدیم ترین اشعار ہیں لہٰذا "کاس الکرام" والی دو بیتی اسی کے زیر اثر کہی گئی ہو گی۔ واضح رہے کہ اب تک کی گفتگو اس مثل کے شعری قالب سے متعلق تھی۔ اس کے معانی و مفاہیم کی تاریخ اس سے کہیں قدیم تر اور عہد کہن میں پیوست ہے جیسا کہ پروفیسر خورشید رضوی نے اپنے محولہ بالا مقالے کے آغاز کلام میں اشارہ کیا ہے۔[32] ذاتی طور پر مجھے اس کی وہ توجیہ خاصی کمزور اور سطحی معلوم ہوتی ہے جو قدیم اساطیر کے حوالے سے اس تصور کی تحلیل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فارسی ادبیات کے ضمن میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں کہ بادہ افشانی کی اس رسم کا سراغ قدیم متون اور رسومات کہن میں نہیں ملتا۔ عربی کا معاملہ بھی اس اعتبار سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ماہرین علوم عربیہ کا کہنا ہے کہ یہ اشعار اور ان سے متعلق واقعات (مثلاً جذیمہ الابرش کا طرز مے نوشی) قدیم یونان و روم کے اساطیر اور رسوم و رواج سے مستفاد اس لیے قرار نہیں دیے جا سکتے کہ ان کا زمانہ وہ ہے جب اہل عرب ابھی ان اساطیر سے آشنا ہی نہیں تھے۔[33] بایں ہمہ اس تمثیل کے رموز و علائم الگ مطالعے اور تجزیے کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ ہماری موجودہ تحریر کی حدود سے تجاوز کے مترادف ہو گا۔ علامہ اقبال اور مولانا روم نے اس ترکیب کو جس گہرے عرفانی پس منظر اور جس

مابعد الطبیعی سیاق و سباق میں استعمال کیا ہے اس سے بھی ہمارے نقطہ نظر کو تقویت ملتی ہے ۔ یہاں یہ عرض کرنا بھی نامناسب نہ ہو گا کہ علامہ نے کاس الکرام کی ترکیب کا جس طرح استعمال کیا ہے وہ ان کے پیشرو شعراء میں مولانا روم کے استعمال سے سب سے زیادہ قریب المعنی ہے ۔ رہا یہ سوال کہ عشق "صہبائے خام" کیوں ہے اور علامہ کے ہاں عشق کو "کاس الکرام" کیوں کہا گیا ہے تو اس سوال کے جواب کے لیے علامہ کے تصور عشق کو ان کے نظم و نثر کے حوالے سے متعین کرنا ناگزیر ہے ۔ یہی نہیں ' اس تصور عشق کو ادبیات عرب کے عمومی پس منظر اور احمد غزالی سے شروع ہونے والی فارسی کی عرفانی روایت شعر ر عشق کے خصوصی تناظر میں رکھ کر دیکھنا ہو گا ۔ بصورت دیگر علامہ کے تصور عشق کی تفہیم ادھوری اور یک رخی ہو گی ۔

اقبالیات کے ذخیرہ حاضر کا اگر اس نظر سے جائزہ لیجئے تو یہ کہنا پڑتا ہے کہ ابھی رگ تاک میں بہت کچھ باقی ہے اور تاوقتیکہ اس کار مغاں کی تکمیل نہ ہو جائے ' موضوع زیر بحث پر قلم اٹھانا قبل از وقت ہو گا ۔

حواشی

۱ ۔ محمد اقبال ' کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور ' ۱۹۹۴ء ' ص ۴۳۱

۲ ۔ مرزا محمد منور ' میزان اقبال ' طبع سوم ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور ' ۱۹۹۲ء ' ص ۲۸ ۔ ۳۰

۳ ۔ خورشید رضوی "اقبال ' عربی اور دنیائے عرب " اقبال ریویو ' جلد ۳۴ شمارہ ۴ ' جنوری مارچ ' ۱۹۹۳ء ص ۲۹ ۔ فاضل مقالہ نگار دوست نے مضمون کے حاشیہ نمبر ۱۔۲ میں ریحانہ خاتون کے مقالے "دیوان حافظ میں مذکورہ ایک باستانی رسم " (مطبوعہ کاوش ' گورنمنٹ کالج لاہور ' شمارہ ۲۰ سال ۱۹۹۴ء) کا حوالہ دیا ہے ۔ ہمیں مقالہ دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا تاہم رضوی صاحب کے اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مقالہ نگار خاتون نے اس تلمیح کے اساطیری معانی کی تحقیق پر زیادہ زور دیا ہے ۔ ہمارا مقصد قدرے مختلف ہے ۔ ہم اس کے امکانی ماخذ کی طرف چند اشارے کرنا چاہتے ہیں ۔ اس ترکیب کے مفاہیم کا معاملہ بہت سے مخن گسترانہ پہلو رکھتا ہے اور اسے عربی اور فارسی ادبیات کی عرفانی اور فلسفیانہ جہات سے مربوط کیے بغیر حل کرنا ممکن نظر نہیں آتا اور مقالہ زیر نظر میں یہ ہمارے دائرہ کار سے باہر ہے ۔

۴- ر - ک دیوان حافظ شیرازی 'انتشارات انجمن خوشنویسان ایران ' تہران ۱۳۶۲ ' ص ۴۰۱ - یہ شعر دیوان حافظ کے نسخہ قزوینی و قاسم غنی (طہران ۱۳۲۰ ھ ش) اور نسخہ خانلری (تہران' ۱۳۵۹) میں بھی اسی طرح مندرج ہے -

۵- حوالہ بالا، ص - ۲۳۱

۶- ایضاً" ص - ۲۷۱

۷- ایضاً" ص - ۲۸۱

۸- مولانا جلال الدین رومی ' مثنوی معنوی ' نکلسن ر پور جوادی ایڈیشن ' تہران ' ۱۳۶۳' جلد سوم' دفتر پنجم ' ششم ' ابیات ۳۷۱ - ۳۸۳ ص - ۲۵ - ۲۶

۹- مولانا جلال الدین رومی ، دیوان شمس ، بہ تصحیح بدیع الزمان فروز انفر ' امیر کبیر' چاپ سوم ' تہران ' ۱۳۶۳ ' ۳/ ۶۰

۱۰- مثنوی معنوی ' نکلسن ایڈیشن 'لیڈن ' ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۳ء ' دفتر اول ، اشعار ۱۵۶۱ - ۱۵۶۲-

۱۱- منوچہری ' دیوان ' تصحیح دبیر سیاقی ' چاپ چہارم ' تہران ' ۱۳۳۸ ' ص ۷

۱۲- خاقانی شروانی ' دیوان ' کتابفروشی زوار' تہران '۱۳۳۸ - ص ۲۹۲

۱۳- ان آراء کا مختصر تذکرہ دکتر سید محمد حسینی نے اپنے مقالے "حافظ و ادب عربی" میں کیا ہے - ر - ک نخن اہل دل ' کنگرہ بین المللی بزرگداشت حافظ ' کمیسون ملی یونیسکو در ایران ' تہران ' ۱۳۷۱ ' ص ۳۲۸

۱۴- دکتر غلام حسین صدیقی ' مجلہ یادگار ' سال اول ' شمارہ ۸ ' ص ۳۸ - ۵۱ بحوالہ مقالہ سید محمد حسینی (دیکھئے نوٹ نمبر ۱۳)

۱۵- دکتر محمد معین ' مجلہ یادگار ' حوالہ بالا ' ص ۵۱ - ۵۸ یہی بات روم و یونان کے اساطیر پر لکھنے والے دیگر ایرانی حضرات نے بھی کی ہے -

۱۶- دکتر معین ' حوالہ ماقبل - ص ۵۶

۱۷- علی قلی اعتماد مقدم ' آئینہا و رسمہای ایران باستان ' انتشارات وزارت فرہنگ و ہنر ' تہران ' ۲۵۳۵ ' ج ۱/ ۲۳۵

۱۸- سید محمد حسینی ' محولہ ماقبل ' ص ۳۵۲

۱۹- حافظ شیرازی کے بارے میں تو معروف ہے کہ عربی زبان و ادب کی کتب سے اشتغال اس قدر تھا کہ اپنے اشعار جمع کرنے کا دماغ نہ رہا تھا - مولانا روم کو عربی زبان و ادب پر جو قدرت حاصل تھی وہ بھی سب کو معلوم ہے - منوچہری تک اپنے قصیدے " لغز شمع " میں عربی کے نامور شعراء کے کلام کے بہت سے عناصر کی تعریف کرتا ہے (دیکھئے دیوان منوچہری 'محولہ ماقبل ' ص ۷۳ - ۷۴) اسی نے دوسری جگہ (ص - ۸۱) کہا کہ :

عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

من بے دیوان شعر تازیاں دارم زبر
تو ندانی خواند "الاھبی بصحنک فاصبحین"

دوسرا مصرع تضمین ہے عمرو بن کلثوم تغلبی کے معلقہ کے مندرجہ ذیل مطلع کی:

الا ھبی بصحنک فاصبحینا
ولا تبقی خمور الاندرینا

حوالے کے لیے دیکھئے ' ذوالفقار علی دیوبندی' التعلیقات علی السبع المعلقات ' مطبعہ مجتبائیہ ' دہلی ' ۱۳۲۲ ھ 'ص ۷۹ ۔ طہٰ حسین نے اس معلقہ کے ابتدائی اشعار کو قیاساً" اور درمیان میں آنے والے چند دیگر اشعار کو یقیناً" عمرو بن عدی سے منسوب کیا ہے (عبدالصمد صارم 'تنقیدات طہٰ حسین' مجلس ترقی ادب ' لاہور ' ۱۹۶۱ء ' ص ۱۱۷ ۔ ۱۱۸) یہ عمر بن عدی بھانجا ہے جذیمہ الابرش کا اور جذیمہ الابرش وہ قدیم عرب بادشاہ ہے جس کے آداب شراب نوشی اور زمین پر پیالہ لنڈھانے کے عادت کا تذکرہ پروفیسر خورشید رضوی نے اپنے مقالے میں الدینوری کی الاخبار الطوال کے حوالے سے کیا ہے (دیکھئے حاشیہ نمبر ۳)

۲۰ ۔ یہ تفتازانی کی تصنیف کردہ تلخیص المفتاح کی شرح ہے ۔

۲۱ ۔ علامہ قزوینی ' مجلہ یادگار ' عباس اقبال آشتیانی ' سال اول ' ص ۲۹

۲۲ ۔ حسین بن شہاب الدین شامی ' شواھد شرح المطول ' ص ۹ ' بحوالہ سید محمد حسینی 'محولہ ماقبل ' ص ۳۵۲

۲۳ ۔ علی اکبر دھخدا ' امثال و حکم دھخدا ' امیر کبیر ' تہران ۱۳۵۲' ' طبع سوم' ۳ر۱۸۹۵; نیز دیکھئے مجلہ یادگار محولہ ماقبل ' ص ۷۰

۲۴ ۔ ابوھلال عسکری ' جمھرہ اقبال العرب 'الموسسہ العربیہ الحدیثہ' قاہرہ' ۱۹۶۴ ' ۲ر۱۹۰

۲۵ ۔ محمد ثعالبی ' التمثیل والمحاضرہ ' دار احیاء الکتب العربیہ ' قاہرہ ' ۱۹۶۱ ' ص ۲۰۳

۲۶ ۔ ابو حامد محمد الغزالی 'احیاء علوم الدین ' دار المعرفہ للطباعۃ والنشر ' بیروت ' (ت ۔ ن) جلد چہارم ' ص ۹۷ ; نیز دیکھئے حواشی و تعلیقات بدیع الزمان فروز انفر بہ کتاب فیہ ما فیہ ' مولانا روم ' تہران ' ۱۳۳۸' ص ۲۸۷ ۔

۲۷ ۔ ابوالفرج اصفہانی 'کتاب الاغانی ' دار الکتاب المصریہ ' قاہرہ ' ۱۹۵۹ء ' جلد ۱۵' ص ۲۳۸ ۔ ۲۵۰ ابوالفرج نے گیارہ اشعار نقل کئے ہیں

۲۸ ۔ ابو علی احمد بن محمد الحسن المرزوقی شرح دیوان الحماسہ ' احمد امین ۔ عبدالسلام ہارون ' لجنۃ التالیف و الترجمہ ' قاہرہ ' ۱۳۷۱ر۱۹۵۱ ' جلد ۲ر۸۷۵ ۔ اس صفحہ پر پاورقی میں خطیب تبریزی کی روایت صحیح متن کرنے والے محققین کی طرف سے نقل ہوئی ہے نیز خزانۃ الادب (۲۶۱:۱ ۔ ۲۶۸) کا حوالہ بھی دیا گیا

ہے ۔ خطیب تبریزی کی تصنیف کے لیے ر ۔ ک ابو زکریا یحیی بن علی معروف بہ "خطیب تبریزی" <u>شرح القصائد العشر</u>، مکتبہ محمد علی صبیح ' طبع دوم ' مصر ۱۹۶۳ء

۲۹ ۔ ابوعبید بکری <u>معجم ما استعجم</u> ' بحوالہ مرزوقی محولہ ماقبل

۳۰ ۔ یاقوت بن عبداللہ الحموی <u>معجم البلدان</u> ' مکتبہ الاسدی ' تہران ۱۹۶۵ء ' جلد دوم ، ص ۱۳۷

۳۱ ۔ مرزوقی ' محولہ بالا ' ص ۸۷۵ ۔ ۸۷۷ ; ابوالفرج اصفہانی ' محولہ بالا ' ص ۲۴۸ ۔ ۲۵۰ ۔ پہلے دو اشعار قس بن ساعدہ سے بھی منسوب کیے جاتے ہیں ۔ اشعار کا ترجمہ کچھ یوں ہوگا ۔ شاعر اپنے دو یاران عزیز سے محروم ہو چکا ہے اور ان کی تربت پر بیٹھا اندوہناک اور غم آلود اشعار پڑھ رہا ہے اور یاران رفتہ سے یوں خطاب کر رہا ہے ۔

"اے مرے دوستو! اب نیند سے سر اٹھاؤ زمانہ دراز سے محو خواب ہو ۔ کیا واقعی تم اس خواب سے بھی سر نہ اٹھاؤ گے؟ کیا تم نہیں جانتے کہ راوند و خزاق کے سارے علاقے میں میرا تمہارے سوا اور کوئی دوست نہیں ؟ میں تمہاری قبر پر اس وقت تک رات رات بھر بیٹھا رہوں گا جب تک میرے جواب میں تمہاری صدا نہ آ جائے ۔

شراب کا کچھ حصہ میں تمہارے مرقد پر چھڑک رہا ہوں کہ خواہ تم خود اسے نہ چکھ سکو لیکن تمہاری قبر کی مٹی تو اس سے تر رہے گی ۔"

۳۲ ۔ ر ۔ ک خورشید رضوی "اقبال ' عربی اور دنیائے عرب" محولہ ماقبل ۔

۳۳ ۔ اس نکتے کی طرف توجہ دلانے کے لیے ہم اپنے فاضل دوست اور علوم عربیہ کے ماہر جناب علامہ جاوید احمد غامدی کے ممنون ہیں ۔

الکتاب کی تعریف کے بارے میں چند باتیں

تصنیف : امام شوکانی
ترجمہ : محمد اصغر نیازی

پہلی تعریف

الف ۔ باعتبار لغت

باعتبار لغت کتاب کا لفظ ہر تحریر اور ہر لکھی ہوئی چیز پر بولا جاتا ہے ۔ تاہم امت مسلمہ ---- اہل شرع و دین ----- کے ہاں یہ لفظ قران کے لیے مشہور ہو گیا ہے۔ قرآن لفظا مصدر ہے جس کے معنی قرات ----- پڑھنے ----- کے ہیں عرف عام میں قران اللہ سبحانہ ' کے کلام کے ایک متعین و معلوم مجموعے کا نام ہے جسے اللہ کے بندوں کی زبانوں پر جاری کر دیا گیا ہے ۔

الکتاب اپنے لغوی مفہوم کے علی الرغم کلام الہی ---- قرآن --- کے معنوں میں زیادہ مشہور و مبرہن ہے ۔ ان معنوں میں اس کی تصریح اور توضیح بھی اسی لیے زیادہ کی گئی ہے ۔ بہرحال الکتاب کی یہ تعریف لغت کے اعتبار سے ہے اور لفظی ہے لیکن یہ زیادہ مشہور اپنے مترادف معنی یعنی قرآن کے لیے ہے ۔

ب ۔ باعتبار اصطلاح

جہاں تک الکتاب کی اصطلاحی حد --- تعریف ---- کا تعلق ہے ' اس سے مراد وہ کلام ہے جو رسول پر نازل ہوا ہے ' (مقدس) صحیفوں میں لکھا ہوا ہے اور ہم تک تواتر سے نقل ہو کر پہنچا ہے ۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ الکتاب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ اور مصاحف میں لکھی ہوئی موجود ہے تو دوسری ساری (نازل شدہ) کتابیں ' قدسی اور نبوی حدیثیں وغیرہ آپ سے آپ اس سے نکل جاتی ہیں نیز " الکتاب ہم تک تواتر سے منقل ہوئی ہے " کے الفاظ سے شاذ ---- کم کم مستعمل ---- قراتیں بھی اس سے خارج ہو جائیں گی ۔

البتہ اس تعریف پہ ایک اعتراض ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں "دور" پایا جاتا ہے ۔ کیونکہ الکتاب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ مصاحف میں مکتوب ہے اور جب یہ پوچھا جاتا

ہے کہ مصحف کیا ہے تو بتایا جاتا ہے کہ وہ کتابیں جن میں قرآن ---- الکتاب ----- ہے (علم منطق میں دور اسی کو کہتے ہیں اور یہ تعریف کا ایک عیب ہے ')

مصنف اس کے جواب میں کہتے ہیں 'مصحف عرفاً ایک معلوم و معروف شے ہے اور اس تعریف کا محتاج نہیں کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن مکتوب ہے (لہٰذا دور کا اعتراض غیر لازم ہے)

دوسری تعریف

الکتاب کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے ' اس لیے نازل ہوئی ہے کہ اس میں تدبر کیا جائے اور اس سے تذکر حاصل کیا جائے اور یہ (ہم تک) تواتر اور تسلسل سے پہنچی ہے ۔

اس تعریف کی خاص باتیں

☆ لفظ کتاب اگرچہ تمام سماوی اور غیر سماوی کتابوں کو عام ہے (یعنی ہر قسم کی کتاب پر بولا جاتا ہے) تاہم الکتاب کا عربی زبان میں ہونا ، ان سب کتابوں کو جن کی زبان عربی نہیں' اس تعریف سے باہر کر دیتا ہے ۔

☆ 'المنزول (منزل من اللہ) ہونے کی قید ان کتابوں کو جو ہیں تو اسی زبان میں لیکن منزل من اللہ نہیں 'الکتاب کی صف میں شامل ہونے سے روک دیتی ہے

☆ یہ کہ الکتاب تدبر اور تذکر کے لیے ہے ۔ محض وضاحت کے لیے کہا گیا ورنہ یہ سب اس کی تعریف کے لوازمات میں سے نہیں (البتہ اس سے الکتاب کی مقصدیت اور افادیت متعین ہوئی ہے) بہرحال تدبر سے مراد صحیح تاویلات اور مستنبط معانی کا فہم حاصل کرنا ہے جن کے ظاہری اتباع کی جاتی ہے اور تذکر سے مراد الکتاب کے قصوں اور مثالوں کے حوالے سے وعظ و نصیحت کا بیان ہے ۔

☆ اور الکتاب کا متواتر ہونا ' اس تعریف سے اس سب کچھ کو خارج کرتا ہے جو ہم تک تواتر سے نہیں پہنچا ۔ جیسے مثلاً شاذ قراتیں اور قدسی احادیث وغیرہ ۔

تیسری تعریف

الکتاب کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ اللہ کا نازل کردہ وہ کلام ہے جس کی ہر ہر سورہ اعجاز کے لیے اتری ہے یعنی جس کی مثل لانے سے سب عاجز ہیں)

اس تعریف کی خاص باتیں

☆ ایک یہ کہ منزل ہونے کی بنا پر ہر وہ کلام الکتاب کے زمرے سے نکل جائے گا جو منزل نہیں (گویا الکتاب کے لیے اللہ کا کلام ہونا شرط ہے)

☆ دوسرے وہ کلام بھی الکتاب میں بار نہیں پا سکتا جو اعجاز کے لیے نہ ہو جیسے مثلاً "کتب سماوی اور کتب سنن کہ وہ سب اعجاز کا دعوی نہیں رکھتیں - اعجاز سے مراد بلاغت میں ترفع کی وہ اعلی سطح ہے جس تک رسائی کسی انسان کے بس میں نہیں - اس لیے سب (بشمول فصحائے عرب) الکتاب کے چیلنج (فاتو بسورۃ من مثلہ) کا جواب لانے سے عاجز آ گئے -

☆ سورہ سے مراد الکتاب کا بڑا یا چھوٹا ایسا ٹکڑا ہے جس کا اول و آخر ایک دوسرے سے توقیفا (من عند اللہ واقف کراتا) منضبط اور ایک لڑی میں پرویا ہوا ہو -

اس تعریف پر بھی ایک اعتراض ہے - الکتاب کی حیثیت اعجاز اگرچہ شک و شبہ سے بالاتر ہے لیکن اس کا وجوب و لزوم ایسا واضح نہیں کیونکہ سورہ کی (من حیث الجزء) معرفت موقوف ہے ' قرآن کی (من حیث الکل) معرفت پر -

مصنف (شوکانی) اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ اعجاز کا لازم ہونا (اس) تعریف کے وقت بھی واضح تھا کیونکہ الکتاب کے معجزہ ہونے کا علم (بطور چیلنج) پہلے سے (سب کو) ہے - اور یہ کہ سورہ کا لفظ تو قرآن یا غیر قران ہر منزل من اللہ کلام کے کسی بھی منضبط بڑے یا چھوٹے قطعے پر بولا جا سکتا ہے - یہی وجہ ہے کہ انجیل کے ٹکڑے کو بھی سورہ ہی کہا جائے گا (لیکن الکتاب کی ہر سورہ بمنزلہ معجف ہے) -

چند اور تعریفیں

(الف) - بعض نے اس (الکتاب) کی ایک اور تعریف کی ہے کہ الکتاب ہم تک مابین دفتیں مصحف کی صورت میں تواتر اور تسلسل کے ساتھ منتقل ہوا ہے - یعنی اس بات کا مکمل بندوبست ہمیشہ موجود رہا کہ اللہ کا کلام ہم تک بحفاظت نقل ہو)

(ب) - بعض دوسروں نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ القرآن ہے ' ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ ہے ' مصحفوں میں لکھا موجود ہے اور بغیر کسی اشتباہ کے خبر متواتر کے طور پر ہم تک پہنچا ہے - پس قرآن ہی الکتاب کی لفظی (ذاتی) تعریف ہے ' اس کے علاوہ باقی سب کچھ رسمی (عرفی) ہے -

اس تعریف پر بھی ویسا ہی اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے جیسا پہلے وارد ہوا اور اس کا جواب بھی وہی ہے جو پہلے اعتراض کا دیا گیا -

(ج) - اس کے علاوہ ایک اور تعریف یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ (الکتاب) عربی زبان میں اللہ کا کلام ہے ' لوح محفوظ میں مندرج ہے تاکہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر)

نازل کیا جا سکے ۔ لیکن اس پہلو پر ایک اعتراض ہے' لوح محفوظ میں تو احادیث قدسیہ ' شاذ قراتیں بلکہ سبھی کچھ ثبت ہے ۔

بمصداق قرآن لا رطب ولا یابس الا فی کتاب " نہیں کوئی خشک و تر مگر ہے کتاب (لوح محفوظ) میں ۔

میں (مصنف) اس اعتراض کے جواب میں صرف یہ کہوں گا کہ الکتاب کا لوح محفوظ میں اتارے جانے کے لیے درج ہونا باقی سب کچھ کو اس میں در آنے سے روک دیتا ہے ۔

ایک جامع و مانع تعریف

تاہم ان سب سے بہتر اور ان سب پر فائق تعریف یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ (الکتاب) اللہ کا کلام ہے ' محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے ' تواتر اور تسلسل سے نقل ہوتا آ رہا ہے اور کلام متلو ہے یعنی اس کلام کی تلاوت کی جاتی ہے ۔

بار بار غور کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ تعریف ایسی ہے جس پر ایسا ایک بھی اعتراض نہیں اٹھایا جا سکتا جو دوسری تعریفوں پر وارد کیے گئے ۔

کیا خبر آحاد قرآن ہے

اہل اصول کے ہاں بواسطہ خبر آحاد نقل ہونے والی روایت کے بارے میں ایک اختلاف چلا آ رہا ہے تھا کہ اسے بھی قرآن ہی شمار کیا جائے یا نہیں ۔ تاہم اس کے جواب میں (حتمی طور پر) یہ طے کر دیا گیا کہ یہ قرآن نہیں ہے اور اس لیے نہیں ہو سکتی کہ نقل قرآن کے بارے میں (من جانب اللہ و رسولہ) یہ داعیات (بصورت چیلنج) موجود ہیں کہ یہ :

(الف) سبحانہ تعالیٰ کا کلام ہے اور

(ب) شریعت کے احکام پر مشتمل ہے اور

(ج) کلام بھی ایسا کہ (جس کی نظیر لانے سے) سب عاجز ہیں ۔

چنانچہ جو کلام ایسا ہو (اور یقیناً ایسا ہے) تو اس کا متواترا" (تواتر سے) نقل ہونا از بس ناگزیر ہے (کہ خبر متواتر ہی ان خصوصیات والے کلام کی متحمل ہو سکتی ہے) لہٰذا جو متواتر نہیں' وہ قرآن نہیں چنانچہ خبر آحاد بھی (اسی اصول پر) قرآن نہیں ہے اور اہل اصول نے (اسی اصول پر) خبر متواتر کو اس قابل قرار دیا ہے (کہ وہ نقل قرآن کا قابل اعتماد وسیلہ بن سکتا ہے)

کیا نقل قرات متواتر ہے

بلکہ اہل اصول کا دعوی ہے کہ قرا آت سبعہ (ہفت قرا آت) بھی بواسطہ خبر متواتر منقول ہوئیں ہیں اور وہ یہ ہیں :

۱ - قرات ابی عمر
۲ - قرات نافع
۳ - قرات عاصم
۴ - قرات حمزہ
۵ - قرات الکسائی
۶ - قرات ابن کثیر
۷ - قرات ابن عامر

جو ان کے علاوہ ہیں (وہ متواتر نہیں) البتہ بعض اہل اصول دعوی کرتے ہیں کہ (متواتر نقل ہونے والی) قراتیں دس ہیں جن میں سات تو وہی ہیں جو اوپر نقل ہوئی ہیں .باقی کی تین یہ ہیں :

۱ - قرات یعقوب
۲ - قرات ابی جعفر
۳ - قرات خلف

لیکن اس دعوے پر کوئی علمی دلیل (اشارہ) موجود نہیں (لہذا ماننا پڑے گا کہ) سب قراتیں بواسطہ خبر آحاد ہی نقل ہوئی ہیں اور یہ بات ہر وہ شخص اچھی طرح جانتا ہے جو ان قراتوں کے قراء کی (درجہ بدرجہ) سندوں کے حوالوں سے واقف ہے - مزید یہ کہ جن لوگوں نے انھیں نقل کیا ہے' وہ قاریوں کے (اپنے) طبقے سے تعلق رکھتے ہیں -

قراتوں کے بارے میں اجماعی رائے

تاہم اہل فن کا اس پر اجماع ہے کہ ان قراتوں میں کچھ تو واقعی متواتر ہیں اور کچھ آحاد ہیں بلکہ کسی ایک نے بھی ساتوں کی ساتوں قراتوں کے متواتر ہونے کا دعوی نہیں کیا - چہ جائیکہ دسوں قراتوں کے بارے میں کوئی ایسی رائے رکھے - یہ تو بس بعض اہل اصول اور اہل فن (فن قرات) کی کہی ہوئی ایک بات ہے جو انھوں نے اپنے فن سے آگاہی دلانے کے لیے کر دی -

معیار قرات مقبول

حاصل یہ کہ کلام جس پر مصحف مشتمل ہے اور جس پر قراء مشہور کا اتفاق ہے' وہی قران ہے اور اس ضمن میں ان میں کوئی اختلاف نہیں تاہم مصحف کا ضبط (رسم) اگر ان

سب قراتوں کا متحمل ہو جن میں حضرات قراء اختلاف کرتے ہیں تو ان کے عین قران ہونے کے لیے دو باتوں کی ضرورت ہے ۔

ایک یہ کہ وہ باعتبار اعراب مصحف سے کامل مطابقت رکھتی ہوں اور

دوسرے معنوی طور پر ان کا تعلق عربی زبان سے ہو ۔

اور اگر کچھ میں یہ احتمال پایا جاے اور کچھ میں نہ پایا جائے تو جس میں (ضبط مصحف کا) تحمل نہ ہو' اس کی بنیاد چاہے کتنی ہی صحیح ہو اور وہ فن اعراب کی رو سے اور معنوی سطح پر عربی زبان سے مناسبت بھی رکھتی ہو' رہے گی وہ محض شاذ ہی۔ ایسی قرات اپنے مدلول پر دلالت میں خبر آحاد کے حکم میں ہے ۔ پھر چاہے وہ ہفت قرا آت (قرا آت سبعہ) میں سے ہو یا ان کے علاوہ میں سے' اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اسی طرح جس قرات کو صحت سند حاصل نہ ہو' وہ ضبط مصحف (رسم المصحف) کا تحمل بھی نہ رکھتی ہو تو وہ بھی قران کہلانے کی مستحق نہیں۔ بلکہ وہ تو اس قابل بھی نہیں کہ اسے خبر آحاد کے مقام پر رکھا جائے ۔ تاہم اس کا قران نہ ہونا (اور نہ ہو سکنا) تو سب پر ظاہر ہے ۔ البتہ اخبار آحاد کے درجے تک اس کا پہنچ نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ اس کی سند صحیح نہیں بلکہ صحت اسناد کا نہ ہونا اس ضمن میں اس قدر اہم ہے کہ تنہا عربی زبان سے معنوی موافقت اور مجرد اعرابی رعائت کافی نہیں ۔

بہرحال روایت یہ بھی صحیح ہے' بتایا رسول کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے کہ قران سات قراتوں میں اترا ہے۔ اور روایت وہ بھی صحیح ہے' فرمایا رسول اکرم صلی اللہ والہ وسلم نے ' قران مجھے جبریل علیہ السلام نے ایک ہی قرات پر پڑھایا لیکن میں اضافے کا برابر طلب گار رہا یہاں تک کہ قراتوں کی تعداد سات تک پہنچ گئی ۔

سبعہ احرف کا مطلب

سبعہ احرف سے مراد لغات عرب ہیں جن کی تعداد سات تک پہنچ چکی ہے تاہم الفاظ کے بارے میں ان کا ایک دوسرے سے اختلاف ایک قلیل تعداد تک محدود ہے ۔ بہرحال ذخیرہ الفاظ کا غالب حصہ متفق علیہ ہے نیز اس اتفاق کا دائرہ جہت اعرابی اور عربی معنی تک پھیلا ہوا ہے چونکہ یہ مسئلہ کچھ تفصیل طلب ہے ۔ تاکہ وہ حقیقت کھل کر سامنے آ سکے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے ۔ اس لیے ہم نے اس پر الگ سے ایک کتاب لکھ رکھی ہے ۔ لہٰذا (تفصیل) چاہیں تو وہاں دیکھ لیں ۔

بسم اللہ قران کا حصہ ہے ؟

سبعہ احرف اور ہفت قرات پر گفتگو کے ذیل میں بعض اہل اصول نے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے جو بسم اللہ کے بارے میں قاریوں کے درمیان واقع ہوا ۔ دیگر اہل علم کے ہاں بھی یہ اختلاف موجود ہے۔

اختلاف یہ ہے :

☆ بسملہ بطور آیت کیا ہر سورہ کا جزو ہے یا صرف سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے ؟

☆ یا اس کی حیثیت ایک ایسی مستقل آیت کی ہے جو الگ سے نازل ہوئی ہے اور جس کا مقصد سورتوں کے درمیان حد فاصل قائم کرنا ہے۔

☆ یا یہ سرے سے کوئی آیت ہی نہیں 'اس لیے قران کا حصہ بھی نہیں۔

اثبات شمولیت

بہرحال اس بحث نے اہل فن کے درمیان کافی طول کھینچا بلکہ بعض اصولیین تو اس حد تک بڑھے کہ اس کے ڈانڈے اعتقادی مسائل سے جا ملائے اور اسے اصول دین کا ایک مسئلہ قرار دے دیا۔ تاہم اس میں شک نہیں کہ رسم مصحف (اسلوب متن نویسی) میں اس کی موجودگی اس پر دال ہے کہ یہ ہر سورہ کا جزو ہے بلکہ کسی بھی شے کے عین قران ہونے کے اثبات کے لیے سب سے مضبوط دلیل اور رکن رکین یہی ہو سکتا ہے کہ وہ قران میں ہے یعنی اس آیت کا ماخذ قران ہے اور یہی اثبات کے لیے رکن اعظم ہے۔

بسملہ ہر سورہ کا سر آغاز ہے

پھر اس بات کے اثبات پر سب کا اجماع ہے کہ آیت بسملہ مصحف میں درج ہر سورہ کے آغاز میں لکھی ہوئی موجود ہے بلکہ اس سے تو ان قاریوں اور دوسرے اہل علم کو بھی اختلاف نہیں جو بسملہ کے حصہ قران ہونے کے دعوے کو ثابت نہیں مانتے۔ اسی اجماع سے ایک اور رکن (قاعدہ) یہ حاصل ہوا کہ آیت بسملہ تمام مکاتب فکر کے مابین اجماعی طور پر نقل ہوئی ہے۔ یعنی موجودگی کے علاوہ منتقلی بھی اجماعی ہے۔

مصحف سے موافقت

یہ کہ آیت بسملہ حصہ قران ہے 'اس دعوے کے ثبوت کا تیسرا ستون (رکن) یہ ہے کہ یہ اعراب کی جہت سے اور عربی معنویت کے لحاظ سے مصحف سے (کامل) موافقت رکھتی ہے اور یہ بات (ہر تلاوت کرنے والے پر) اظہر من الشمس ہے۔

بسملہ قران میں

یہ بات کہ آیت بسملہ قرآن مجید کے متن میں شامل ہے' بلا دلیل ایک دعوی ہے۔ اس لیے اسے مان کر دینے کو کوئی بھی تیار نہ ہو گا کیونکہ سب جانتے ہیں کہ یہ رسم مصحف میں جا بجا موجود ہے۔

اسی طرح یہ دعوی بھی بس دعوی ہی ہے کہ باعتبار آیت یہ اکیلی ایک آیت ہے یا صرف سورہ فاتحہ کی آیت ہے جبکہ یہ سب مانتے ہیں کہ ہر سورہ کا سر آغاز یہی آیت ہے " تاہم یہ بات بطور دعوی اس لیے گوارہ ہے کہ اس سے دلیل پکڑی جا سکتی ہے۔

بسملہ نماز میں

رہا اس اختلاف کا معاملہ کہ بسملہ نماز میں پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے اور اگر پڑھی جائے تو مطلقاً" سری یعنی دل ہی دل میں' یا سری نمازوں میں بسملہ کے بعد جیسے پڑھا جاتا ہے' ویسے ہی چپکے چپکے اور جہری نمازوں میں اسی ضابطے پر باآواز بلند' تو آپ پر مخفی نہ ہو گا کہ یہ معاملہ نزاع کے دائرے سے خارج ہے بہرحال احادیث میں بھی اس سلسلے میں وسیع اختلافات ہیں۔ ہم نے اس مسئلہ پر ایک مستقل کتاب لکھ رکھی ہے جس میں اس پر مفصل گفتگو کی گئی ہے۔ شرح المنتقی میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ آپ صرف انہیں ہی ایک نظر دیکھ لیں تو کسی اور کتاب کی ضرورت نہ رہے گی۔

تیسری فصل

قران میں محکم اور متشابہ

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے' اللہ پاک کا کلام دو قسم کی آیتوں پر مشتمل ہے:

محکم اور

متشابہ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب و آخر متشابہات

اس میں ایک تو محکم آیات ہیں جو ام الکتاب ہے (یعنی بنیادی تعلیمات پر مبنی ہیں) اور

دوسری متشابہات ہیں (جو' ظاہر ہے' کتاب کا اصل حصہ نہیں)

تاہم ان دونوں کی تعریف (پہچان) میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں۔

پہلی تعریف:

چنانچہ محکم کے بارے میں کہا گیا کہ یہ آیات واضح دلالت رکھتی ہیں یعنی ان کا وضوح خود کفیل ہے۔ رہی متشابہات تو ان کی دلالت " واضح نہیں۔ مجمل اور مشترک المعنی (ذو معنی) آیات بھی (اسی لیے) متشابہات کی ذیل میں آتی ہیں۔

دوسری تعریف:

محکم آیت کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ اپنے معنی کی توضیح وہ خود کرتی ہے لیکن متشابہ اپنے معنی کی توضیح خود نہیں کر سکتی۔

یہ تعریف (بہت حد تک) پہلی تعریف کی مانند ہے۔ لہذا مجمل اور مشترک یہاں بھی متشابہ کی ذیل میں درج ہوں گے جیسا کہ پہلی تعریف میں ہو چکا۔

مندرجہ بالا دونوں تعریفوں میں فرق

پہلی تعریف میں بتایا گیا ہے کہ توضیح کے ہونے اور نہ ہونے کا تعلق دلالت سے ہے اور دوسری تعریف میں اس کا تعلق معنی کے ساتھ ہے۔

تیسری تعریف

پھر محکم کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا نظم افادے (ابلاغ) کے لیے بہت مناسب اور موزوں ہے یعنی محکم آیات کا نظم (ربط باہمی) اس قدر درست اور واضح ہوتا ہے کہ معنی کی تعیین میں کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ البتہ متشابہات ایسی آیات ہیں، عدم افادیت کی وجہ سے جن کے نظم میں اختلال اور انتشار پایا جاتا ہے کیونکہ متشابہات ایسے موضوعات پر مشتمل ہوتی ہیں جو کسی شے کو متعین (مقید) نہیں کرتے (اس لیے انھیں کسی حد میں لانا آسان نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ ان سے کوئی سا مفہوم اخذ کرنا ممکن ہے۔

علامہ آمدی کی رائے

متشابہات کے بارے میں علامہ سیف الدین آمدی اور اس کے ماننے والوں نے بھی اس تعریف کی توثیق کی ہے۔ لیکن علامہ صاحب کو اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ کہتے ہیں نظم قرآن میں اختلال کی بات کا کسی مسلمان سے صدور ٹھیک نہیں البتہ یہ کہہ دیا جائے تو زیادہ مناسب ہو گا کہ متشابہات کا نظم افادہ (ابلاغ معنویت) کے لیے نہیں، آزمائش کے لیے ہے اور اسی لیے اسے مختل (ناقابل ادراک) رکھا گیا ہے۔

چوتھی تعریف

یہ کہ محکم وہ ہے جس کا مدعا و مراد قابل تعریف و تفہیم ہو، چاہے وہ آپ سے آپ، اور، صاف صاف سمجھ میں آ جائے اور چاہے (سمجھنے اور سمجھانے کے لیے) تاویل اور تفسیر سے مدد لی جائے۔ اور متشابہ وہ ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے خاص کر لیا ہو (یا اس میں سے فہم اٹھا لیا ہو، یا مفہوم اس میں چھپا دیا ہو)

پانچویں تعریف

یہ کہ محکم کی تاویل میں صرف ایک ہی پہلو (مفہوم) کا احتمال ممکن ہوتا ہے۔ البتہ متشابہ کی ممکنہ تعریف کے لیے (ہر ہر مرحلہ پر) کئی ایک تاویلات کی گنجائش موجود رہتی ہے۔

چھٹی تعریف

یہ کہ محکم علم الفرائض پر مبنی ہے اور جزا و سزا کی بشارتوں اور وعدے وعیدوں سے عبارت ہے اور متشابہ قصوں اور تمثیلوں پر مشتمل ہے۔

ساتویں تعریف

یہ کہ محکم ناسخ ہے اور متشابہ منسوخ ۔

آٹھویں تعریف

یہ کہ محکم کے معنی سمجھ میں آتے ہیں لیکن متشابہ کے معنی سمجھ کے دائرے سے باہر ہیں یعنی ایک معقول ہے اور دوسرا غیر معقول ۔ یعنی متشابہ کے معنی عقل کی دسترس میں نہیں آ سکتے۔

تاہم ان کے علاوہ بھی (محکم و متشابہ) کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا (جس کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں)

محکم و متشابہ کے تقابلی پہلو

محکم آیات کے حکم پر عمل واجب ہے جبکہ متشابہ پر عمل کے بارے میں کئی مختلف فیہ آراء ہیں۔ تاہم حق بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بعد متشابہ پر عمل کا کوئی جواز ہی نہیں رہتا۔

فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنہ و ابتغاء تاویلہ و ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنابہ۔

وہ لوگ جن کے دلوں میں ٹیڑھ ہے، وہی متشابہ آیات کے درپے رہتے ہیں اور اس سے ان کی غرض محض فتنہ کھڑا کرنا یا تاویلیں گھڑنا ہوتا ہے۔ حالانکہ متشابہ کی تاویل سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔ اس لیے جو علم میں پکے اور سچے ہیں وہ تو بس یہی کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے (جیسی وہ ہیں)

آیت کی نحوی ترکیب

۱۔ اس آیت میں وقف "الا اللہ" پر ہے۔ گویا ایک جملہ یہاں ختم ہو گیا۔ دوسرے یہ وقف، وقف متعین ہے۔ یعنی یہاں لازماً رکنا ہو گا۔

۲۔ (اگلے جملے میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان، "الراسخون فی العلم" مبتدا ہے اس کی خبر "یقولون" ہے اور "آمنا بہ" (متعلق خبر) ہے۔

چنانچہ الراسخون فی العلم یقولون امنابہ ایک الگ اور مستقل جملہ ہے۔

لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس آیت میں وقف "الراسخون فی العلم" پر ہے۔ کیونکہ اس طرح سے تو "یقولون" والے جملے کو حالیہ ماننا پڑے گا۔ جبکہ ان (راسخون) کے علم پر اس خاص حالت کی قید لگانا کہ "وہ یہ بات کہتے ہیں"، بالکل بے معنی ہے۔

تفسیر "فتح القدیر" کا حوالہ

ہم نے اس مسئلے پر اپنی کتاب تفسیر "فتح القدیر" میں بڑی شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ اس کی طرف مراجعت انشاء اللہ اس مسئلے پر جان کاری چاہنے والوں کے دلوں کو طمانیت اور طراوت بخشے گی۔

ہم نے متشابہ پر عمل کے عدم جواز کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ یہ آیات (معاذ اللہ) بے معنی ہیں۔ کیونکہ (کسی آیت کے بارے میں، چاہے وہ متشابہ ہی کیوں نہ ہو) ایسا کہہ دینا صریحاً ناجائز ہے بلکہ بنی نوع انسان کی عقلیں خود خام در خام ہیں جو یہ سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتیں کہ ان آیات سے اللہ کی مراد کیا ہے۔ جیسے مثلاً وہ حروف (حروف مقطعات) جو کئی سورتوں کا سر آغاز ہیں۔ اب اس میں ذرا شک نہیں کہ یہ سب

بامعنی حروف ہیں - لیکن ان کی معنویت کا ہم ادراک نہیں کر سکتے ' اس لیے کہ یہ بھی ان امور میں سے ہیں جن کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے خاص کر رکھا ہے -

مسئلے کے اس پہلو کی بھی ہم نے اپنی مذکورہ تفسیر میں وضاحت کر دی ہے

حاصل کلام

بہرحال جس نے بھی ان آیات کی تاویل میں اٹکل سے کچھ کہا ' اس نے اللہ کے حوالے سے وہ کہا جو اس نے نہیں کہا - یہ تو گویا اللہ تعالے کے کلام کی اپنی اپج سے (نئی نئی) تفسیریں کرنا ہے اور ایسے (دیدہ دلیر) کے حق میں بڑی سخت وعیدیں آئی ہیں -

چوتھی فصل

قرآن میں معرب الفاظ پائے جاتے ہیں یا نہیں ؟

معرب وہ الفاظ ہیں جو عجمیوں کے ہاں (خاص) معنوں کے لیے وضع کیے گئے بعد میں عربوں نے بھی انھیں اسی ساخت اور انھی معنوں میں (قدرے حک و اضافہ کے ساتھ) اپنا لیا - مثلاً اسماعیل ' ابراہیم ' یعقوب وغیرہ (بظاہر) تو کیی چاہیے تھا کہ اس بات میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا - لیکن حیرت ہے کہ بعض اصحاب نے سرے سے ان الفاظ کے قرآن میں ہونے ہی کی نفی کر دی ' اس بنا پر کہ یہ عربی کے الفاظ نہیں ابن حاجب نے اپنی ایک کتاب میں اکثر منکرین معرب کی کہانی (تفصیل سے) بیان کر دی ہے - تاہم منکرین اپنے دعوے کے لیے دلیل کہیں سے نہیں پکڑ سکے الا ان کی یہ تجویز (تجاوز) کہ (کم از کم) ایسے معرب الفاظ تو قرآن میں ہو ہی نہیں سکتے جن کے بارے میں عربی اور عجمی زبانوں میں اتفاق پایا جاتا ہو (اتفاق سے مراد صرف موجودگی ہی نہیں ' ان الفاظ کا ہم معنی ہونا بھی ضروری ہے -

تجاوز غافلانہ کی اصلیت

کیا ہی بری اور اوپری ہے یہ تجویز (انحراف عجیب) - ہاں اگر جدل و خلاف کے بازاروں میں یہ تجویز دلیل قاطع کے طور پر ٹھہر سکے تو پھر محض اسی کے بل پر کچھ بھی کہا جا سکتا ہے - جبکہ اصل صورت حال یہ ہے کہ قرآن میں معرب الفاظ کے ہونے کا ابطال کرنے والے ' ان کی قرآن میں موجودگی کے حق میں صحیح دلائل کا رد بھی دور دراز کے مجرد احتمالات اور امکانات سے کرنے کی کوشش میں سرگرداں ہیں کیونکہ لازم جب بالاجماع غلط قرار پا جائے تو ملزوم آپ سے آپ باطل ہو جاتا ہے -

عربی زبان کے ماہرین کا اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ قرآن میں موجود ایسے اسماء کے غیر منصرف ہونے کی وجہ ان کی عجمیت ہے اب اگر اس تجویز بعید (خواہ مخواہ کے انحراف) میں کچھ بھی قوت و تاثیر ہوتی تو ایسا اجماع واقع ہی نہ ہوتا - رہا منکرین معرب کا (اس سے) یہ استدلال کہ قرآن میں اگر ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جو عربی زبان کے نہیں تو

اس سے یہ لازم آئے گا کہ سارا قرآن ہی عربی میں نہیں   مصنف کہتے ہیں ' اس (بودے استدلال) کا جواب ہم مقدمے میں دے چکے ہیں ۔

معرب حصہ قرآن ہیں

مختصر یہ کہ ان منحرفین کی ایک اکثریت اپنے دعوے کے لیے کوئی ایسی چیز (دلیل) نہیں لا سکی جو (بحث و تکرار کے اس موقع پر استدلال کے لیے صحیح ہو بہرحال قرآن میں رومی 'ہندی ' فارسی اور سریانی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں جس سے کسی (عادی) منکر کو بھی مجال انکار نہیں اور نہ ہی مخالفت برائے مخالفت کی کسی طرح گنجائش ہے

مصنف کہتے ہیں ' ہم نے تو صرف یہی چند زبانیں گنوائیں ہیں ورنہ باور کیا جاتا ہے کہ قرآن میں کئی اور زبانوں کے الفاظ بھی موجود ہیں بلکہ بعض بزرگوں نے تو یہاں تک کہا کہ قرآن میں سب زبانوں کے الفاظ '' موجود ہیں (یہ دعوی ' ظاہر ہے ' بہت بڑا دعوی ہے جسے ثابت کرنا مشکل ہے)

تاہم اگر کوئی کامل اطمینان اور دل جمعی چاہتا ہو تو اسے کتب تفسیر کی طرف مراجعت کرنی چاہیے ۔ بہرحال مندرجہ ذیل الفاظ کے بارے میں تحقیق اعتبار کا باعث ہو گی ۔

☆ مشکاۃ : فانوس
☆ استبرق : ریشم اور سونے کے تاروں سے بنا ہوا ایک کپڑا
☆ سجیل : سنگ گل
☆ قسطاس : ترازو
☆ یاقوت : ایک بیش قیمت پتھر
☆ اباریق : چھاگلیں ' لوٹے ' جگ ' آفتابہ
☆ تنور : روٹی پکانے کا آلہ (پنجابی والا تنور) آگ کا گڑھا

جاری ہے

الکتاب کی تعریف کے بارے میں چند باتیں

حواشی

۱۔ سورہ کہف کی پہلی آیت ہے :

الحمد اللہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے:

کان جبریل ینزل علی النبی بالسنۃ کما ینزل علیہ بالقرآن

فقہائے کرام نے 'اسی بنا پر اپنے فن کے لیے الکتاب والسنۃ کی ترکیب اختیار کی ہے ۔

۲۔ قرآن کی تعریف بیان کرنا عیب کی بات نہیں لیکن ایسی تعریف سے اجتناب ضروری ہے جس میں عیب کی بات ہو ۔

بہرحال جن چیزوں کی معرفت کسی پر مشتبہ نہ ہو 'ان کی تعریف کرنا کار لا حاصل ہے قرآن مجید کی کئی کئی تعریفیں بیان کرنا اور پھر ان میں میخ نکالنا قرآن کی عظمت اور اعجاز کے منافی ہے اور ایک مسلمان کے شایان شان نہیں ۔

۳۔ امام شوکانی نے تدبر کی توضیح میں جو کچھ فرمایا 'وہ سورہ نساء کی اس آیت سے مستنبط ہے ۔:

افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا

قرآن' لاریب 'من عند اللہ ہے ۔ اس لیے لفظی و معنوی ہر اختلاف سے پاک ہے ۔ البتہ موہوم اختلافات سے بچنے کے لیے تدبر کی پابندی ضروری ہے کیونکہ عدم تدبر فی القرآن فی نفسہ اختلافات کا سبب بن سکتا ہے ۔

رہا تذکر تو اس کا ذریعہ صرف قصص و امثال قرآن ہی نہیں بلکہ اس کے احکامات' بشارتیں' وعدے و عید غرض سارا قرآن تذکر ہی تذکر ہے ۔

۴۔ باعتبار ترتیب سور و آیات قرآن مجید سے دو اسلوب منسوب ہیں ۔ ایک نزولی یعنی جس میں قرآن جستہ جستہ قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اترا اور دوسرے توقیفی جس میں قرآن مجید کی نزولی ترتیب کو من عند اللہ ادل بدل کر موجودہ حتمی شکل دی گئی ہے ۔

اس کے لیے تین طریقے اختیار کیے گئے :

۱۔ جب کوئی آیت یا آیات نازل ہوتیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کاتبین وحی کو ہدایت فرماتے کہ اسے فلاں سورہ میں فلاں آیت کے بعد لکھ لو ۔

۲۔ ہر سال رمضان کے آخری عشرے میں دوران اعتکاف حضرت جبرئیل علیہ السلام تب تک نازل شدہ قرآن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو توقیفی ترتیب کے مطابق پڑھا دیتے تھے ۔ اور '

۳۔ عمر کے آخری سال میں پورا قرآن اسی ترتیب کے مطابق انھیں دو دفعہ پڑھا دیا گیا ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سال بیس دن کے لیے اعتکاف بیٹھے تھے ۔

یہ وہی ترتیب ہے جس میں قرآن اب مسلمانوں کے پاس موجود ہے ۔

۵۔ امام شوکانی کے اس جملے سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ سورتوں کے کم از کم اندرونی نظم اور آیتوں کے باہمی ربط کے قائل تھے ۔ البتہ بعض علماء سلف کے خیال میں قرآن میں نظم کی تلاش بے سود ہے کیونکہ اگر نظم ہوتا تو اسے تلاش کرنے کی ضرورت نہ پڑتی لیکن ایسے علماء بھی بہت ہو گذرے ہیں جو قرآن کو ایک منظم کتاب مانتے تھے بلکہ اب تو قرآن کے نظم پر پورا ایک نظام فکر اکر دیا گیا ہے ۔
ہمارے دور میں اس فکر کے نقیب مولانا حمید الدین فراہی ہیں ۔

۶۔ اس سلسلہ میں کئی آیات سے شواہد پیش کیے گوے ہیں ۔ جس آیت کا حوالہ امام صاحب نے دیا ہے ' وہ یہ ہے

لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین

تو امام صاحب کے اپنے استدلال کے مطابق سب خشک و تر لوح محفوظ میں لکھا موجود ہے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارے جانے کے لیے نہیں ۔ گویا کتاب سے یہاں مراد لوح محفوظ ہے
قرآن شرائع الہی اور اس کی سنن کا مبارک صحیفہ ہے جس میں بنی نوع انسان کو زندگی بسر کرنے کا صحیح طریقہ سکھایا گیا ہے تاکہ اس کی اخروی زندگی سنور سکے ۔ اس لیے قرآن کریم کو تمام علوم کا ماخذ اور ہر طرح کی معلومات کا خزانہ سمجھنا تجاوز ہے

۷۔ سبعہ احرف کے بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ یہ قرآن کے الفاظ سبعا من المثانی کے ہم معنی ہیں ۔ سورہ حجر کی جس ایت کے یہ الفاظ ہیں ' وہ اس طرح سے ہے '

لقد اتینک سبعا من المثانی و القرآن العظیم

ہمارے علماء یہاں قرآن مجید سے مراد سورہ فاتحہ لیتے ہیں جو سات آیتوں پر مشتمل ہے اور ہر نماز میں دوہرائی جاتی ہے ۔ جبکہ کچھ دوسروں کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید سے یہاں پورا قرآن مجید مراد ہے جو معنوی طور پر سات اجزاء پر مشتمل ہے اور ہر جزو سورتوں کے کئی جوڑوں سے مل کر بنا ہے ۔ لیکن سبعہ احرف کی اس تاویل کی تائید میں سلف علماء کا کوئی واضح حوالہ نہیں مل سکا ۔

۸۔ بسملہ سورہ فاتحہ کی آیت نہیں ۔ یہ اگر اس سورہ کا حصہ ہوتی تو آیتوں کی تعداد سات کے بجائے آٹھ ہوتی ۔ چنانچہ بسملہ ' اس اصول کی بنیاد پر کسی سورہ کا جزو نہیں بنتی ۔ اور اگر ہر سورہ کا جز ہوتی تو قرآن کی آیتوں کی کل تعداد میں ایک سو چودہ آیتوں کا اضافہ ناگزیر تھا ۔
البتہ اس آیت کا ایک مقصد سورتوں کے درمیان حد فاصل قائم کرنا بھی ہے اور اسے شمار میں لانے سے یہ مقصد فوت ہو جانے کا امکان ہے ۔

۹۔ بسملہ ' البتہ ' ایک سورہ کے اندر موجود ہے ۔ اور سورہ نمل کی ایک آیت کا ٹکڑہ ہے جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام ' ملکہ بلقیس کے نام اپنے خط کا آغاز اس طرح کرتے ہیں '

انہ من سلیمان و انہ بسم اللہ الرحمان الرحیم

اور یہ بسملہ کا قرآن کی ایک آیت ہونے کا ناقابل تردید ثبوت ہے ۔ نجانے امام شوکانی کیسے ایسے قطعی ثبوت کو نظر انداز کر گئے ۔

الکتاب کی تعریف کے بارے میں چند باتیں

۱۰۔ بسملہ ہر سورہ کے آغاز میں لکھی ہوئی موجود نہیں۔ حیرت ہے، قاضی شوکانی نے اس بحث میں اس سورہ کا ذکر نہیں کیا جس کا آغاز بسملہ سے نہیں ہوتا یعنی سورہ توبہ۔ یہ سورہ چونکہ عذاب کی سورہ ہے اور بسملہ طلب رحمت کے کلمات پر مشتمل ہے۔ اس لیے اسے باعتبار مضمون اس سورہ سے مناسبت نہ تھی چنانچہ سورہ توبہ کا آغاز بسملہ سے نہیں کیا گیا بلکہ اس دھمکی سے ہوا ہے

براۃ من اللہ و رسولہ الی الذین عاھدتم من المشرکین

۱۱۔ احوال و حقائق کے بیان کا متشابہ اسلوب، قرآن اس وقت اختیار کرتا ہے جب ان کی اصلیت و کیفیت معلوم کرنا انسانی ذہن کی رسائی اور ان کا ابلاغ انسانی زبان کی بساط سے باہر ہو۔ تاہم یہ خام مشابہتیں اور کچھ کریں نہ کریں ان کے ادنیٰ مفہوم کی طرف انگلی ضرور اٹھا دیتی ہیں۔ مثلاً قرآن جنت کے پھلوں کا ذکر کرتا ہے تو ان کی اصلیت اور کیفیت سے قطع نظر، اس پیرایہ بیان سے یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہاں یہ پھل بھی ہوں گے اور یہی منوانا مقصود ہے بیان کے اس اسلوب کو قرآن سورہ بقرہ میں اس طرح بیان فرماتا ہے،

کلما رزقوا منھا ثمرہ رزقا۔ قالو ھذالذی رزقنا من قبل و اتوابہ متشابھا۔

رہی محکم آیات تو وہ بر خود جلی ہوتی ہیں جن کے ابلاغ کے لیے کسی تشبیہہ، استعارے یا تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ شبہات وہاں راہ ہی نہیں پا سکتے۔

۱۲۔ یہ بات صحیح نہیں بلکہ قرآن مجید میں کوئی آیت ایسی نہیں جس کی دلالت اس کے مخاطبین پر واضح نہ ہو۔ وہ آیات جو متشابہ اسلوب میں بیان کی گئی ہیں، ان سے جو کچھ سمجھانا مقصود ہوتا ہے، وہ پورے طور پر واضح ہو جاتا ہے اور اگر کچھ واضح نہ ہو تو وہ تفہیم مدعا کے لیے ضروری نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات تو اس کا واضح نہ ہونا ہی ضروری ہوتا ہے۔

۱۳۔ ناسخ و منسوخ کا محکم اور متشابہ پر اطلاق یا صرف قیاس ہی سراسر بے محل اور ناقابل فہم ہے۔ محکم کے مفہوم میں کیا نسخ کا مضمون شامل ہے اور متشابہ آیات کو آخر کیوں منسوخ مانا جائے۔ کیا معاذ اللہ ان کی ضرورت نہیں رہی۔

۱۴۔ قرآن کی کوئی آیت ورائے عقل تو ہو سکتی ہے، غیر عقلی ہرگز نہیں ہوتی۔ شروع سے لیکر آخر تک قرآن کا ایک ایک لفظ اپنے معنی، اپنی مراد، اپنے محل و قوع اور اپنے استعمال میں بلکہ ہر لحاظ سے اعلیٰ سطح پر عقلی ہوتا ہے۔ اگر کچھ قصور ہے تو ان عقلوں کا جو بعض اوقات اس سطح تک نہیں پہنچ پا سکتیں۔

۱۵۔ متشابہات احکامی آیات نہیں ہیں۔ اس لیے یہ سوال ہی لاجواب ہے کہ ان پر عمل کرنا جائز ہے یا ناجائز

۱۶۔ قرآن میں وارد ہونے والے معرب الفاظ عجمی الاصل ضرور ہیں لیکن عربی مبین سے باہر نہیں۔ کیونکہ قرآن کے عربی مبین ہونے پر نص قطعی دال ہے۔ اس لیے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں۔

۱۷۔ امام شوکانی نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے، ان کے الفاظ تو یقیناً قرآن میں آئے ہیں لیکن دنیا کے ساری زبانوں کے الفاظ اس میں نہیں پائے جاتے بلکہ قرآن میں مذکورہ چند زبانوں کے بس وہی الفاظ آئے ہیں جن

سے عرب مانوس تھے اور وہ ان کے زیر استعمال رہتے رہتے روز مرہ کی حیثیت اختیار کر گئے تھے حتا کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ عرب 'الا ماشاء اللہ ان انبیائے کرام کے اسماء سے بھی پہلے سے واقف تھے جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے ۔

۱۸ ۔ ان الفاظ کی لغوی تحقیق درج ذیل ہے :

۱ ۔ مشکوٰۃ: راغب اصفہانی اور اکثر دوسرے لغوی اس طرف گئے ہیں کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور شکا یشکو سے اسم آلہ کے وزن پر مشتق ہے جس میں حرف علت " و" "الف" سے بدل گیا ہے اور آخر میں سہارے کے لیے تائے مدورہ لگا دی گئی ہے قرآن کریم میں اس لفظ کا رسم الخط اسی وزن پر ہے ۔ اس کے برعکس فارسی میں اس کا رسم الخط مشکات ہے جو غلط العام ہے ۔ امام شوکانی نے بھی عربی رسم الخط پر "و" کو "الف" سے بدل دیا ہے ۔

رہا اس لفظ کے مفہومات تو وہ بھی مادے کے معنوں سے موافق نظر آتے ہیں یعنی :

الف ۔ چراغ رکھنے کا طاق جس سے روشنی باہر پھوٹتی ہے ۔ جیسے مشک یا چمڑے کے تھیلے سے پانی باہر کو نکلتا ہے ۔

ب ۔ دیوار میں ایسا سوراخ جو آر پار نہ ہو

ج ۔ جیسے شکایت منہ سے نکلتی ہے سورہ یوسف میں ہے :

انما اشکو بثی و حزنی الی اللہ

مشکوٰۃ کا لفظ سورہ نور کی اس آیت میں وارد ہوا ہے :

مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح

جہاں تک اس لفظ کے عجمی الاصل ہونے کا تعلق ہے ' جیسا کہ قاضی شوکانی کا خیال ہے تو اس کا کہیں سے سراغ نہیں ملا سوائے اس کے تلفظ کے جو قرآن میں اور جدید عربی میں اور ' اور فارسی میں بالکل ہی اور ہے ۔

۲ ۔ استبرق اور اباریق

استبرق فارسی زبان کا لفظ ہے ۔ اس کی فارسی اصل کے بارے میں تین طرح کے الفاظ آتے ہیں یعنی

استبروہ

استفرہ

استبر

البتہ صاحب تاج العروس اسے سریانی الاصل سمجھتے ہیں ۔

اباریق فارسی لفظ آب ریز سے معرب ہے ۔ صاحب تاج العروس نے جوہری کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ عربی لفظ ہے ' اس کا مادہ برق ہے اور چمکدار ہونا اس کے معنوں میں شامل ہے اور اسے تکبیرا" ابارق بھی پڑھتے ہیں جو بحذف الالف والسین استبرق سے مشتق مانا گیا ہے ۔

استبرق سورہ رحمان کی اس آیت میں آیا ہے :

متکئین علیٰ فرش بطائنہا من استبرق وجنا الجنتین دان

اور اباریق سورہ واقعہ کی اس آیت میں وارد ہوا ہے :

یطوف علیہم ولدان مخلدون باریق و کاس من معین

۳ ۔ سجیل

فارسی لفظ سنگ گل سے معرب ہے ۔ قدیم زمانے میں مٹی کی تختیوں کو آگ میں تپا کر پختہ کر لیا جاتا تھا اور پھر انھیں پر لکھا جاتا ۔ بعض لغوی کہتے ہیں کہ سجیل لاطینی لفظ سی ریگم سے معرب ہے جس کے معنی مہر اور خاتم کے ہیں تاہم یہ رائے بعید از قیاس نہیں ۔

قران میں یہ لفظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے ایک تو وہی کنکریوں کے معنی میں جیسے سورہ کہف میں ہے :

ترمیہم بحجارہ من سجیل

اور دوسرے لپیٹنے کے معنی میں ۔ ابن فارس کہتے ہیں کہ اس کے مادے کے اصل معنی کسی چیز کا بھر کرالٹ جانا یا گر جانا ہے جیسے قران میں ہے :

یوم نطوی السما کطی السجل للکتب

بعض حضرات کہتے ہیں کہ سجیل اور سجین کے معنوں میں لپیٹنے کا مفہوم مشترک ہے یہ دونوں لفظ فعیل کے وزن پر اسم صفت ہیں

۴ ۔ قسطاس :

اقوم الموازین ' سب سے صحیح ترازو ' یہ عربی لفظ ہے اور ق س ط سے اسم مصدر کے وزن پر مشتق ہے ۔ لیکن یہ رجحان مختلف فیہ ہے ۔ ظن غالب ہے کہ یہ لفظ کسی رومی لفظ سے معرب ہے ۔

قران مجید میں ہے :

وزنوا بالقسطاس المستقیم

۵ ۔ یاقوت ۔

فارسی لفظ یاکند سے معرب ہے ۔ نوعی از جواہر ۔ سرخ ' کبود ' زرد ' اسے آگ نقصان نہیں پہنچا سکتی ۔ ایک دعوی یہ ہے کہ یہ یونانی لفظ ھیاکین تس سے معرب ہے لیکن یہ دور کی کوڑی لگتی ہے ۔

سورہ رحمان میں ہے :

کانہن الیاقوت والمرجان

۵ ۔ تنور

عربی ' فارسی ' ترکی ' اردو اور پنجابی میں مشترک ہے ۔ اصلاً فارسی سے معرب ہے ۔ بعض لغوی عربی مادہ ن ور سے مشتق مانتے ہیں ۔ لیکن وہ صرف کے قواعد سے اس کی بناوٹ کے لیے کوئی شاہد مہیا کرنے سے عاجز ہیں ۔ اس کی جمع تنانیر ہے

قران میں ہے :

حتی اذا جاء امرنا و فار التنور

مکالمہ

جناب محمد آصف خان مدیر پنجابی ادب اور ڈائریکٹر پاکستان پنجابی ادبی بورڈ لاہور ممتاز محقق اور دانشور ہیں ۔ پنجابی زبان و ادب کے ساتھ ساتھ ہندی فلسفے اور برصغیر کی تہذیب و ثقافت پر بھی ان کی نظر بڑی گہری ہے انہوں نے فلسفے کے معروف استاد اور مصنف ڈاکٹر آصف اقبال خان کے مقالے "فلسفہ ہند کے بنیادی تصورات" کے سلسلے میں چند ضروری توضیحات سے ہمیں نوازا ہے ہم اسے محض فروغ علم و دانش کے جذبے کے تحت شائع کر رہے ہیں ۔ اقبالیات کے مندرجات کے سلسلے میں آپ کوئی بھی اختلاف رکھتے ہوں ۔ اقبالیات اور اقبال ریویو (انگریزی) کے صفحات میں "مکالمہ" کے عنوان کے تحت خوش دلی سے شائع کیے جائیں گے۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ دان کے لیے

(مدیر)

فلسفہ ہند کے بنیادی تصورات

چند تصریحات

ایک دو روز پہلے "اقبالیات" کا شمارہ برائے جولائی۔ ستمبر ۱۹۹۴ موصول ہوا۔ جناب ڈاکٹر آصف اقبال خان کا مضمون "فلسفہ ہند کے بنیادی تصورات" میں نے دلچسپی سے پڑھا۔ یہ مضمون یقیناً بہت اچھا ہو سکتا تھا اگر ڈاکٹر صاحب انگریزی مواد کا سہارا لینے کی بجائے فلسفہ ہند کے متعلق "ذاتی" معلومات بھی رکھتے۔ فکری اعتبار سے اس مضمون میں:

(الف) کچھ باتیں صحیح ہیں

(ب) کچھ باتوں سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔

(ج) کچھ باتیں غلط ہیں۔

صرف درج بالا (ج) کے متعلق کچھ عرض کر سکوں گا۔

صفحہ ۲۹ ۔ شرتی یا الہامی صرف وید مانے جاتے ہیں۔ ہر وید کے اپنے برہمن (کتابیں) اور آرن یک ہیں۔ وہ الہامی نہیں مانے جاتے۔

ڈاکٹر صاحب نے "اپنشد کے باب" کے الفاظ بھی لکھے ہیں۔ ایک سو سے زاید اپنشد ہیں۔ صیغہ واحد ان کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ الہامی بھی نہیں مانے جاتے۔

صفحہ ۲۹ ۔ ویدوں کی تعداد چار ہی ہے (بتائی نہیں جاتی)

صفحہ ۲۹ ۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ہر وید کو تین ابواب میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

یہ بھی غلط ہے ۔ ہر ایک وید سمجھتا ہے ۔ برہمن اور آرن یک علیحدہ کتابیں ہیں ، جن میں ویدوں کے افکار کی تشریح و تفسیر پیش کی گئی ہے ۔ اپنشدوں کا کسی بھی وید سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔

صفحہ ۳۰ ۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں "بھگوت گیتا" کا ماخذ بھی اپنشد ہی کو مانا جاتا ہے "اپنشد تو ایک سو سے زاید ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ کس اپنشد کو "گیتا" کا ماخذ مانا جاتا ہے ؟ یہ دوسری بات ہے کہ کچھ سکالر "بھگوت گیتا" کو بھی اپنشد ہی مانتے ہیں ۔

صفحہ ۴۵ ۔ نرگن --- اللہ تعالی بغیر صفات کے ۔ سوگن یا سرگن --- اللہ تعالی بمعہ تمام صفات کے ۔ اس سلسلہ میں راقم الحروف کا مضمون " نرگن ، سرگن " میری کتاب "تک سک "(پاکستان پنجابی ادبی بورڈ ، لاہور ، ۱۹۹۲) میں دیکھا جائے ۔

ڈاکٹر آصف اقبال خان کا ماخذ کیونکہ انگریزی کتابیں ہیں ، اس لیے ان کو اکثر الفاظ کے صحیح تلفظ کا پتہ نہیں چل سکا ۔ کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

صفحہ نمبر	غلط لفظ	صحیح لفظ	
۲۹	سروں	سوتروں	(सूत्र)
"	شروتی	شرتی	(श्रुति)
"	سم وید	سام وید	(साम वेद)
"	برہمنہ	برہمن	(ब्रह्मन)
"	اتھروید	اتھرو وید	(अथर्व वेद)
"	کرم کنند	کرم کانڈ	(कर्म कांड)
"	گیان کنند	گیان کانڈ	(ज्ञान कांड)
"	سنہتا	سمہتا	(संहिता)
۳۰	براہمہ	برہم	(ब्रह्म)
"	کرود	کرودھ	(क्रोध)
۳۱	گیان مرگ	گیان مارگ	(ज्ञान मार्ग)
"	بھگتی مرگ	بھگتی مارگ	
"	کرم مرگ	کرم مارگ	
۳۷، ۳۸	درشتاں	درشن	(दर्शन)
۳۷	سانکیہ	سانکھیہ	(सांख्य)
۴۱	کپلا	کپل	(कपिल)

۴۲	پروشہ	پرش	(पुरुष)
۴۳	یوگا	یوگ	(योग)
"	یام	یم	(यम)
"	نیام	نیم	(नयम)
۴۵	پدریانہ	بادرائین	(बादरायण)
۴۷	راماانوج	راماج	
۴۷	رامانندہ	رامانند	

محمد آصف خان
مدیر 'پنجابی ادب' لاہور

118

علامہ اقبال پر ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ

تنقید بالعموم ایک ادبی اصطلاح متصور ہوتی ہے۔ ادبیات میں تنقید کا وظیفہ اور حدود کیا ہیں؟ یا وہ کیا شرائط ہیں جن پر فنون لطیفہ کی تنقید مبنی ہوتی ہے؟ اسکا ادراک اس میدان سے وابستہ افراد کو ہو گا۔ مگر تنقید کا ایک تصور فکریات میں بھی موجود ہے جہاں تک فکریات میں تنقید کا تعلق ہے تو یہ انتہائی اہم اور مشکل فریضہ ہے۔ اس ذمہ داری میں آپ اپنے خیالات سمیت اس قدر آزاد نہیں ہوتے کہ اپنے عمل میں دوسروں کے شعور کو شامل کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کریں۔ آپ کو پہلے اپنے موقف کو صاف اور واضح الفاظ میں بیان کرنا ہے اور اپنے موقف کی صداقت کے لیے دلائل فراہم کرنے ہیں جب آپ زیر بحث موضوع کی کل صورت گری کر لیتے ہیں تو اس معیار کے اطلاق سے غلط تصور کو رد کرتے ہیں اور صحیح تصورات کی نشاندہی کرتے ہیں گویا فکریات میں تنقید کا وظیفہ فقط دوسروں کے تصورات کے داخلی نقص کی نشاندہی تک محدود نہیں بلکہ زیر بحث موضوع کے بارے میں اپنے نظریے کا ایجابی اور سلبی تعین بھی آپ کے ذمہ ہیں۔ اس لحاظ سے فکریات میں تنقید ایک منظم فکر کا نام ہے اور محض خیال پردازی کو تنقید نہیں کہا جاتا۔

فکر جدید میں تنقید کے فن کو بطور منظم فکر جرمن مفکر کانٹ نے پیش کیا ہے فکر انسانی کے ارتقاء کے منطقی عمل میں کانٹ کے کام کی اہمیت یہ ہے کہ وہ **تحکمیت** اور تشکیک کی جدلیت میں تطبیق کا درجہ رکھتا ہے۔ ماقبل کانٹ فکر پر عقلیت یا حسیت کا غلبہ تھا عقلیت اور حسیت بطور منہاج جستجو معروض الاصل (Object Oriented) ہیں اپنی اس غیر شعوری مجبوری کے باعث' عالم خارجی کے بارے میں یہ سوال کہ کیا ہے؟ جواب میں ذریعہ عقل ہوتا ہے یا حواس۔ عقل ذریعہ علم حقیقت ہو تو عقلیت (Rationalism) وجود میں آئی ہے۔ عقلیت کا دعوی ہے کہ عقل نظری ادراک حقیقت کا واحد با اعتماد ذریعہ ہے۔ مگر مدرکات عقل اپنے خصائص کے باعث ان مقدمات اور نتائج کو بطور حقیقت قبول کرتے ہیں جو بسیط ہوں کلی ہوں اور وراء زمان و مکان ہوں وغیرہ اس لیے عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہو جانے پر عقیدت یا **تحکمیت** (Dogmatism) جس کا انحصار منطقی صحت اور ربط

پر ہوتا ہے سامنے آتی ہے ۔ اس منہاج کے برعکس حسیت ہے جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ عقل نہیں بلکہ حواس واحد ذریعہ علم حقیقت ہیں ۔ اب چونکہ مدرکات حواس کے خصائص مدرکات عقل کے بالکل برعکس ہوتے ہیں اس لیے عقلیت اگر تحکمیت ہے تو حسیت کی انتہا تشکیک میں ہوئی ہے ۔ فکر جدید میں مذکور ماقبل کے نمائندہ مفکر ڈیکارٹ' اسپائی نوزا اور لائبینز' ہیں ۔ جن کے نتائج فکر نہ صرف ایک دوسرے کی تائید نہیں کرتے بلکہ ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں ۔ اور موخرالذکر کے نمائندہ مفکر ۔ لاک ' برکلے اور ہیوم ہیں ہیوم نے عقلیت پر جو زد لگائی ہے وہ تاریخ فکر میں عدیم النظیر ہے ۔ اگرچہ غزالی اور ہیوم کے نتائج فکر میں مماثلت ہے تاہم ہر دو کے فکری محرکات مختلف ہیں ۔ ہیوم کا نقطہ نظر خالصتا علمی ہے جبکہ غزالی کا خالصتا مذہبی ہے ۔

عقلیت اور حسیت کی جدلیت سے نجات حاصل کرنے کا واحد راستہ ایک ایسا منہاج جستجو تھا جس میں انسان اپنی آرزو علم کی تکمیل میں واقعی صداقت تک رسائی حاصل کر سکے یہ منہاج جستجو اپنی ماہیت اصلیہ کے اعتبار سے موضوع الاصل (Subject Oriented) ہے ۔ اس میں انسان اپنے قوی ادراک کی نسبت لا محدود یقین یالا محدود بے یقینی نہیں رکھتا بلکہ محدود اعتماد سے اپنے قوی ادراک کا جائزہ لیتا ہے اور ان کی رسائی کی تحدید کرتا ہے کہ وہ میری آرزو علم کی تکمیل میں کہاں تک معاون ہو سکتے ہیں ۔ یہ منہاج معروضی لحاظ سے تنقید کہلاتا ہے ۔ یہ کانٹ کا منہاج ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ علم میں میرے دونوں قوی ادراک ۔ عقل اور حواس ۔ کام آتے ہیں ' حواس سے علم کا خام مواد فراہم ہوتا ہے اور عقل ان میں کلیت اور لزوم پیدا کرتا ہے ۔ عقل بغیر حواس کے بے معنی تصورات رکھتا ہے اور حواس بغیر عقل کے تصورات کے حیوانی سطح ادراک ہیں علم ان دونوں کی باہمی تالیف سے میسر آتا ہے ۔ گویا تصور حسی کا تصور عقلی کے تحت منظم ہونے کا نام علم ہے ۔ عقلی تصورات مقولات (Categories) ہیں کانٹ نے نہ صرف علم کے معنی متعین کیے ہیں بلکہ وہ یہ بھی دریافت کرتا ہے کہ علم قضیہ مرکبہ وجہیہ ہے یہ کانٹ کی ہی دریافت ہے ۔ کانٹ کا کام واقعتا تنقید ہے ۔

کانٹ کے بعد ہیگل نے اس سوال کو ایک بار پھر اسی صورت پر لاکھڑا کیا جو ماقبل کانٹ تھی کانٹ نے اپنے نتائج فکر میں مابعد الطبیعیات کے مدلل علم نہ ہونے کو ثابت کیا تھا مگر ہیگل کو مابعدالطبیعیات کے مدلل علم ہونے پر اصرار تھا ۔ کانٹ نے شی فی نفسہ (Dininsen Sick) اور فکر کے مابین یہ فاصلہ قائم کیا کہ وہ شی فی نفسہ ہمارے ادراک سے خارج ہوتی ہے فکر حقیقت کی صورت گری کرتا ہے اور بس ۔ مگر ہیگل نے فکر اور حقیقت کے مابین اس امتیاز کو یہ کہہ کر ختم کر دیا کہ یہ دو نہیں بلکہ عین یک دگر ہیں ۔ مگر ہیگل کو یہ مغالطہ فکر اور حقیقت کے اس امتیاز کے پیش نظر نہ رکھنے سے ہوا جو کہ مدرکات

عقل اور مدرکات حواس کے مابین امتیاز سے پیدا ہوتا ہے ۔ ہیگل اپنے تصورات کی (Richness) کی وجہ سے بہت مشہور ہوا اس کی تحلیل نے کانٹ کو پیچھے دھکیل دیا ۔ مگر انیسویں صدی میں ہیگل اور اس کے پیروکاروں کو اپنے موقف کی حفاظت اس وقت مشکل ہوگئی جب ہیگل ہی کی منہاج پر نتائج میں وحدت میسر نہ آسکی تو ایک بار پھر کانٹ کے فکر کا محتاط مطالعہ کرنا پڑا ۔ اس محتاط مطالعہ نے Neo Kantianism سے Back to Kant کا نعرہ بلند کرایا ۔ اب یہ تحریک جرمنی میں اور دیگر مغربی ممالک میں پورے زوروں پر ہے ۔ مگر کانٹ کے ان مداحین میں بعض کی جان اب تک مابعدالطبیعیات میں اٹکی ہوئی ہے ۔ جنوبی ایشیا میں اس عظیم الشان تحریک فکر کی نمائندگی بیسویں صدی کے عظیم مسلم مفکر ڈاکٹر ظفرالحسن نے کی ۔ آپ کے فکر کو صحیح طور پر سمجھنے اور انتقادی منہاج کو واقعتاً اختیار کرنے والے آپ کے شاگرد رشید ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ہیں ۔ ڈاکٹر فاروقی نے اپنے استاد محترم کے کام کو آگے بڑھایا اور عالم اسلام میں ایک عظیم الشان فکر منہاج القرآن کتاب کی صورت پیش کیا

فکریات میں تنقید کی مختصر تاریخ اور تعریف سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ تنقید کسے کہتے ہیں ۔ فکر میں تنقید کا وظیفہ حقیقت کا انکار نہیں ہوتا بلکہ حقیقت کے ان معنوں تک رسائی مطلوب ہوتی ہے کہ جس میں وہ صحیح ہیں ۔ گویا انتقادی مفکر کا وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ عام آدمی کو حقیقت کی نسبت جو کمزور اعتماد حاصل ہے اس کو اس سطح سے بلند کر کے فلسفیانہ اعتماد تک پہنچا دے ۔

تنقید کے بارے میں اتنا کچھ جان لینے کے بعد ہمارے لیے اپنے موضوع کے متعلق لب کشائی آسان ہو جاتی ہے ۔ زیر نظر موضوع ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ ہمارے لیے دو طرح سے دلچسپی کا باعث ہے ۔ ایک تو یہ ہے کہ علامہ اقبال جنوبی ایشیا میں ہیگل کے منہاج کے نمائندہ مفکر ہیں ۔ علامہ کو مابعد الطبیعیات کے علم مدلل پر اصرار ہے جس کی وجہ وہ حقیقت اور فکر کی عینیت بتاتے ہیں ۔ اور ڈاکٹر عشرت حسن انور ڈاکٹر سید ظفرالحسن کے شاگرد ہیں ۔ تو دیکھنا یہ مقصود ہے کہ آیا وہ اپنی تنقید میں وہ معیار برقرار رکھ پاتے ہیں جو انتقادی منہاج کا امتیازی وصف ہے دوسرا یہ ہے کہ ڈاکٹر عشرت انور نے خود علامہ اقبال کو کیا سمجھا ہے؟ اور ان پر تنقید کرنے سے قبل خود اپنی فکر میں کیا نتائج پیدا کر سکے ہیں ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ اقبال کے جس خطبے کو اپنی تنقید کا موضوع بنایا ہے یا ان کے الفاظ میں اپنے امتحان کا موضوع بنایا ہے ۔ وہ علامہ کے خطبات میں دوسرا خطبہ ہے جو ماقبل خطبے سے مربوط ہے ۔ پہلے خطبے میں علامہ اقبال مذہبی واردات کی نسبت اپنے انداز میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہرچند کہ ہم مذہبی واردات میں کسی غیر معمولی ' ماورا کی

حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں تاہم اس کا ادراک بالکل ویسا ہی کرتے ہیں جیسا کہ بالعموم حقائق خارجیہ کا ادراک کرتے ہیں ۔ اس تجربے میں نفسی التباسات کے در آنے کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس کے نتائج کی نسبت یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ درست ہیں یا کہ نہیں ہیں ۔ اس اشکال کا حل وہ یہ بتاتے ہیں کہ مذہبی واردات کے نتائج کو دو طرح سے پرکھا جا سکتا ہے ۔ نظری امتحان جو ان کے نزدیک معاصر فلسفے سے ہم آہنگ ہونے سے میسر آیگا اور عملی امتحان جو ان نتائج کے عالم خارجی میں واقعہ ہو جانے سے عبارت ہے ۔ علامہ اپنے دوسرے خطبے میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ معاصر فلسفہ مذہبی واردات کے نتائج سے ہم آہنگ ہے ۔ اس میں علامہ نے فکر اور حقیقت کی عینیت کے موقف کو اختیار کیا ہے ۔

یہاں ایک بات عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میرا موضوع علامہ کے نظریات کی صحت یا عدم صحت نہیں ہے اور نہ ہی اس کو زیر بحث لاوں گا ۔ بلکہ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کا جائزہ لوں گا اس لیے آپ کو صرف اپنے موضوع تک ہی محدود رکھوں گا ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنے مقالے کا عنوان رکھا ہے ۔ علامہ اقبال کے مذہبی واردات کے حاصلات کے فلسفیانہ امتحان کا امتحان ۔ عنوان سے جو باور ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ علامہ نے مذہبی واردات کے نتائج کے فلسفیانہ امتحان میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں۔ گویا اصل سوال یہ ہے کہ علامہ نے اس خطبے میں جو موقف اختیار فرمایا ہے اس کی قدرو قیمت کیا ہے ۔ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور حقیقت کی عینیت کے درست ہونے یا نہ ہونے کو زیر بحث لایا جایگا ۔ مگر یہ ایک واہمہ ہی تھا ۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید اس درجے تک تو اٹھ ہی نہیں سکی ۔ اب تو تنقید کی حیثیت خیالات کے بے ہنگم تصادم کی ہے ۔ جو ممکن ہے کہ ادبیات میں تنقید متصور ہو سکے مگر فکریات میں اس کو منظم فکر یعنی تنقید نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ جسارت میں اس لیے کر رہا ہوں کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے پورے مقالے میں کوئی ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہے جس کی باقاعدہ تنظیم ممکن ہو ۔ اس کے باوجود ہمیں ان کی تنقید کے مضمرات کو زیر بحث لانا ضروری ہے ۔ اب مقصود یہ ہے کہ علامہ کو انھوں نے کس حد تک سمجھا ہے ؟

ڈاکٹر عشرت حسن انور اپنے مقالے کے آغاز میں دو نکات اٹھاتے ہیں ۔ پہلا علامہ کے خطبے کے عنوان پر ہے ۔ اور دوسرا علامہ کی ایک عبارت کے باہم متناقض ہونے پر ہے ۔ پہلا نقطہ یہ ہے کہ عنوان میں ایسے تین تصورات ہیں جن کے باہمی ربط کو بیان کرنا ضروری تھا ۔ یعنی مذہبی واردات ایک ' اس کے حاصلات دو اور فلسفیانہ امتحان تین ۔ اب چونکہ علامہ یہ ربط بیان نہیں کر سکے اس لیے وہ مذہب کے بارے میں ایک "کلی تناظر" (Universal Vision) قائم کرنے میں ناکام ہو گئے ہیں ۔ ڈاکٹر عشرت حسن کے نزدیک یہ کلی تناظر مختلف ادیان کو زیر بحث لانے میں مضمر ہے ۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ یہ علامہ اقبال کی عبارت کی ایک ایسی تحلیل ہے جس میں الفاظ اپنی معنویت کھو چکے ہیں ۔ بے معنی الفاظ کو اپنے مفاہیم میں استعمال کرنا اور اس کے مطابق دوسروں کے نہ ہونے کا دعویٰ امتحان تو نہیں ہے ۔ اسے آپ کچھ نام دے سکتے ہیں مگر علامہ کے امتحان کا امتحان الفاظ کی تحلیل میں ہرگز نہیں ہو سکتا ۔

پھر وہ کلی جو جزئیات کے مجموعے سے تشکیل پائے ڈاکٹر عشرت حسن انور کے لیے قابل فہم ہو سکتی ہے ورنہ کلی جزئیات کے مجموعے سے نہیں بنتی بلکہ وہ عقلی ادراک ہے جو جزئیات سے منتزع ہوتی ہے ۔ اور ایک اصول کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یہ اصول کلی کہلاتا ہے ۔ کلی کے ادراک کے لیے جزئیات کی کثرت درکار نہیں ہوتی ہے ۔ اب چونکہ مذہبی واردات ہونے نہ ہونے کا سوال یہاں زیر بحث نہیں ہے بلکہ اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ صحیح ہے ؟ اس سوال کے جواب کے لیے علامہ دو آزمائش بیان کرتے ہیں ۔ اور چونکہ آزمائش ایک واقعی خارجی معیار ہے جس کا انکار کسی طور پر ممکن نہیں تو یہ مذہبی واردات جب ہو ۔ جہاں ہو اور جسے ہو اس کی صحت کو اس آزمائش سے پرکھا جا سکتا ہے ۔ یہ تناظر کلی نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟

ڈاکٹر عشرت حسن انور کا دوسرا نقطہ یہ ہے کہ علامہ کا بیان باہم متناقض ہے یہ بیان مذہبی واردات کے بارے میں ہے ۔ عبارت یہ ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں مذہبی واردات کی نسبت میرے غور و فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ اپنی ماہیت اصلیہ کے لحاظ سے بہرحال ایک کیفیت احساس ہی ہے جس میں شعور کا عنصر موجود ہوتا ہے اور جس کا ابلاغ دوسروں تک ناممکن ہے الا بہ شکل قضایا ۔

ڈاکٹر حسن انور کہتے ہیں کہ علامہ ایک طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کا ابلاغ دوسروں تک ممکن نہیں ہے اور پھر کہتے ہیں قضایا کی صورت میں ممکن ہے ان کے خیال میں یہ تناقض ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ پر اعتراض کرنے کی قسم کھا رکھی ہے ۔ ڈاکٹر صاحب کو اگر اس حقیقت کا علم ہوتا کہ دو بار نفی کو اثبات مستلزم ہوتا ہے۔ اور یہاں لفظ الا یا Except حرف استثناء ہے جو اپنے ماقبل کی سلبی حیثیت کی نفی کر رہا ہے ۔ تو یہ تناقض کہاں ہے بلکہ یہ تاکید کلام کی صورت ہے پھر یہ سوال کہ احساس کا انتقال قضایا میں کیسے ممکن ہے ؟ اس قدر عبث ہے کہ حیرت کرتے ہوئے بھی ندامت ہوتی ہے ۔ اگر احساس کا ابلاغ ممکن نہ ہو تو میرے سامنے موجود اشیاء اور میرا دوسرے انسانوں سے تعلق اور کلام ، علم ، اخلاق ، آرٹ اور مذہب ان میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا ۔ عالم خارجی کا وجود میرے لیے محسوس ہی تو ہے۔ میری حس باصرہ سے مجھے دیکھنے کا احساس ہوتا ہے اور حس سامعہ سے سننے کا احساس ہوتا ہے وغیرہ ۔ اب اگر احساس کا ابلاغ ممکن نہ ہو تو میرا آپ سے اور آپ کا مجھ سے جو تعلق ہے سواء فہب کے کچھ نہیں رہتا ۔ علامہ نے اسے

کیفیت احساس (State of Feeling) کہا ہے تو اس لیے کہ وہ پہلے اس تجربے کی نسبت یہ دعوی کر چکے ہیں کہ وہ ہمارے عام تجربات سے مختلف نہیں ہے اب اگر یہاں پر State of Feeling کے کوئی غیر معمولی معنی ہوں تو اسے عام تجربات میں کس طور پر شامل نہیں کیا جا سکتا۔ اس تجربے میں وہ حقیقت جس سے ہم دوچار ہوتے ہیں وہ غیر معمولی ہے اس کے تعلق میں ہمارا عمل غیر معمولی نہیں ہوتا۔ اور اگر مذہبی واردات میں ہمارا عمل اور وہ حقیقت جو ہمارے تجربے کا موضوع ہے غیر معمولی اور ماورائی ہو جائیں تو ایک طرف اس تجربے کے معمولی ہونے کی نفی ہے تو دوسری طرف اس عمل پر لفظ تجربے کا اطلاق کسی طور پر ممکن نہیں رہتا ہے۔ کیونکہ تجربے کا تصور محسوس کے معقول ہونے کا نام ہے محض معقولیت معقول (Mere Conceiving) تجربہ نہیں کہلاتا

ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ اقبال کے آخری خطبے کو زیر بحث لاتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ایک طرف تو وہ فلسفیانہ معیار کو پیش کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ جو Is Religion Possible ۔ کیا مذہب کا امکان ہے؟۔ ان کے خیال میں یہ خطبہ دیگر خطبات کتاب سے مربوط نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ اگر علامہ کے بقول فلسفے کا وظیفہ ہر تحکم اور ادعا پر مبنی تصور کی نسبت شک سے دیکھنا ہے اور اگر مذہب زیر بحث ہو تو اس تشکیک کی انتہا یہ ہو گی کہ مذہب کی حقیقت پر شک پیدا ہو اور اس شک کے ذریعے حقیقت کماہی تک رسائی ہو تو یہ فلسفیانہ انکوائری ہو گی۔ علامہ نے فلسفیانہ معیار کے لیے یہ سوال بالکل ٹھیک اٹھایا ہے حیرت یہ ہے کہ اس فلسفیانہ انکوائری کو ڈاکٹر حسن انور خارج از ربط سمجھتے ہیں۔

اسی آخری خطبے کو زیر بحث لاتے ہوتے ڈاکٹر حسن انور ایک اور سوال پیدا کرتے ہیں کہ علامہ نے آخری خطبے میں مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے ایمان 'شک' اتصال تو فلسفیانہ امتحان جو علامہ کے خطبے کا موضوع ہے فقط دوسرے دور کے لیے ہو سکے گا۔ اور باقی دو ادوار اس کی گرفت سے باہر ہوں گے۔ یہاں بھی ڈاکٹر صاحب کو ایک زبردست مغالطہ ہوا ہے۔ پہلا یہ ہے کہ وہ مذہبی زندگی اور مذہب فی نفسہ کو عین یک دگر سمجھ رہے ہیں۔ مذہبی زندگی میں اصل عنصر تو ان حقائق سے وابستگی یا دوری سے عبارت ہے جو مذہبی واردات سے میسر آتے ہیں۔ مگر یہاں پر زیر بحث مذہبی زندگی نہیں ہے۔ بلکہ مذہب فی نفسہ ہے کیونکہ سوال یہ ہے کہ کیا مذہب کا امکان ہے؟ تو یہ دیکھنا درکار تھا کہ آیا علامہ اس سوال کا جواب دے پاتے ہیں یا نہیں دے سکے مگر ڈاکٹر حسن انور یہ بنیادی سوال ترک دیتے ہیں اور یہیں سے دوسرے مغالطے کا شکار ہوتے ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ مذہبی زندگی کے دور ثانی کو فلسفیانہ امتحان کا موضوع بنایا جا سکتا ہے جبکہ ماقبل اور مابعد ہر دو ادوار موضوع امتحان نہیں ہو سکتے۔

فلسفیانہ امتحان کی جو احتیاج علامہ اقبال بیان فرما رہے ہیں وہ مذہبی واردات سے حاصل ہونے والے ان نتائج کے تعلق میں پیدا ہوتی ہے جن کی نسبت ماورائی حقائق کے ادراک ہونے کا دعوی ہوتا ہے ۔ اور یہ سوال کہ ماورائی حقیقت کا واقعی ادراک ہوا ہے یا کہ نہیں ہوا دور ثانی میں نہیں بلکہ دور ثالث میں اٹھتا ہے کیونکہ اس دور میں یہ دعوی سامنے آتا ہے کہ وہ حقائق جو پیغمبر پر بطور وحی منکشف ہوتے تھے وہ ہمارے ادراک بالحواس میں ہیں ۔ اس دعوے کی تصدیق کے لیے امتحان کی ضرورت ہے ۔ اندریں صورت فلسفیانہ امتحان دور ثالث کی احتیاج بنتا ہے۔ نہ کہ دور ثانی تک محدود ہوتا ہے ۔

ایک اور سوال ڈاکٹر عشرت حسن انور یہ اٹھاتے ہیں کہ کس کا مذہبی تجربہ موضوع امتحان ہو گا ؟ تو ہماری گزارش یہ ہے کہ جو کوئی بھی یہ دعوی کرے اور دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ امتحان کون کرے گا ۔ تو میری گزارش یہ ہے کہ اگر یہ امتحان ممکن ہے تو میں کروں گا اور آپ کریں گے ۔

اور اب آخر میں ایک اہم سوال جو علامہ کے اس خطبے پر اٹھایا جاتا ہے ۔ یعنی عملی امتحان جس کو علامہ نے پیغمبر کی احتیاج قرار دیا ہے ۔

امر واقعہ یہ ہے کہ علم کلام کی تاریخ میں اپنے عقائد کی نسبت اس قدر دلیرانہ موقف کہیں نہیں ملتا ۔ کہ مذہبی عقائد کے بارے میں یہ موقف اختیار کیا جائے کہ ان کو آزما کر دیکھ لیا جائے ۔ علامہ اس آزمائش کے لیے دو طرح کے امتحان تجویز کرتے ہیں ۔ نظری امتحان فلسفیانہ تشکیک کو رفع کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن اگر فلسفے کا وظیفہ شک ہی ہے تو عملی امتحان اس شک کے رفع کرنے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ ہے اب چونکہ اخلاقی اقدار کے قوت مقتدرہ ہونے کی آرزو ہر انسان میں اس لیے پائی جاتی ہے کہ وہ انسان ہے اور مذہب انسان کی اس آرزو کی تکمیل کا ذریعہ ہونے کا دعویدار ہوتا ہے اس لیے اخلاقی اقدار کے قوت مقتدرہ ہونے کا نام مذہبی زندگی ہے ۔ اب اگر پیغمبر کی واردات مذہبی اس حقیقت کی واقعیت کی دعویدار ہو تو پیغمبر کی وحی کے لیے عملی امتحان کو قبول کر لینا کسی طور پر ناپسندیدہ نہیں ہے ۔ اور چونکہ ہم مذہب کی حیات اور موت کو فقط اس صورت میں دیکھتے ہیں کہ اگر مذہبی عقائد اور اعمال حیات انسانی پر کوئی خوشگوار اثر مرتب کر رہے ہوں تو مذہب زندہ ہے یعنی (Living Religion) ہے اور اگر مذہبی اعمال و عقائد سے حیات انسانی میں کوئی خوشگوار تبدیلی پیدا نہ ہو رہی ہو تو مردہ مذہب (Dead Religion) ہے ۔ اس اعتبار سے زندہ مذہب کو عملی امتحان میں ڈالنا اس کی صداقت کو پرکھنے کا بہترین ذریعہ ہو گا ۔

باقی علامہ کے اس موقف کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے کہ پیغمبر عملی امتحان لیتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ کی مذہب سے جو وابستگی تھی اسکا تقاضا ہے کہ اس غلط موقف

کو زیادہ اہمیت دے کر نہ اچھالا جائے ۔ اصل بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے علم کلام میں مذہب کی صداقت کے لیے ہمیں ایک اصولی راستہ دکھا دیا ہے یوں بھی فلسفیانہ فکر میں اہمیت اصولوں کی ہوتی ہے اور فروعات یا محتویات پر وقت ضائع نہیں کیا جاتا علامہ کے فکر میں اصولوں کا مطالعہ اور ان کی قدر و قیمت کا تعین اقبالیات میں بڑی اہمیت کا حامل کام ہے ۔ انشاء اللہ اس پر تفصیلی مقالہ پیش کروں گا ۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور علامہ پر معترض ہیں کہ انہوں نے پیغمبر کے لیے عملی امتحان کی ضرورت کو ظاہر کیا ہے ۔ چونکہ پیغمبر کے یقین کی نسبت ایک غلط طرز عمل ہے ۔ ہمیں تسلیم ہے مگر ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے وحدت ادیان پر جو اصرار فرمایا ہےاس کے مضمرات علامہ کے اس تصور سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں ۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے وحدت ادیان کے تصور سے سب سے بڑی مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اسلام مذہبیات کے کلب کا ممبر ہو کر رہ جاتا ہے ۔ کیا اسلام کی نسبت یہ طرز عمل ایمان کا ہو سکتا ہے ؟ نیز اگر ادیان عالم صداقت کے حامل ہیں تو وحی محمدی کی کیا احتیاج رہتی ہے ؟ اور اسی وحدت ادیان کے تصور کے مضمرات پر وقت نظر سے غور کرنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اسلام کا ختم نبوت کا تصور کھو دے گا ۔ جو اسلام کے ایک بنیادی عقیدے کے منافی بات ہوگی ۔ اس صورت میں ڈاکٹر عشرت حسن انور نے علامہ پر ایمان کی حقیقت کو نہ سمجھ سکنے کا جو الزام عائد کیا ہے وہ خود ان پر بدرجہ اتم صادق آتا ہے ۔

آپ نے ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تنقید کے مضمرات اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا ہو گا ۔ اور آپ نے ہمارے اس دعوے کی صداقت بھی جان لی ہو گی کہ ان کے خیالات کے اس مجموعے کو منظم فکر یا تنقید نہیں کہا جاسکتا ۔ مشکل فقط اتنی ہی نہیں کہ ان کی تنقید معیاری نہیں ہے بلکہ صورت حال اس سے کہیں زیادہ افسوس ناک یہ ہے کہ علامہ اقبال کے خطبے پر تنقید کرنے سے قبل جو Home Work درکار تھا وہ تک کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی ہے ۔ جس کے نتیجے میں اقبال پر ان کی تنقید اپنا وزن کھو بیٹھتی ہے ۔

خضر یاسین ، لاہور

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل اقبالیات کے سند یافتگان

	نام سکالر	موضوع	نگران	سال
۱۔	شاہد اقبال کامران	اقبال' درسیات پاکستان میں تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	۱۹۹۱ء
۲۔	ارشاد احمد شاکر	اقبال اور دو قومی نظریہ فنون اقبال کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۱ء
۳۔	عبدالرشید ملک	اقبال کی مسلم لیگ سے وابستگی	ڈاکٹر محمد رشید	۱۹۹۱ء
۴۔	محمد ایوب صابر	اقبال پر معاندانہ کتب کا جائزہ (اردو کتب)	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	۱۹۹۱ء
۵۔	نعمت علی کوکب	علامہ اقبال اور پنجاب کے صوفیاء	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	۱۹۹۲ء
۶۔	خالد اقبال یاسر	معاصرادبی تحریکیں اور شعریات اقبال	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۲ء
۷۔	سجاد حسین شاہ	علامہ اقبال پر ۱۹۷۶ء تک مطبوعہ سوانحی کتب کا جائزہ	ڈاکٹر سید معین الرحمان	۱۹۹۲ء
۸۔	محمد عرفان	اقبال اور کشمیر	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۲ء
۹۔	زاہدہ پروین	اقبال کی شاعری میں ہیت کے تجربات کی روایت	ڈاکٹر انور محمود خالد	۱۹۹۲ء
۱۰۔	خدیجہ یاسمین ملک	اقبال اور سائنس کمیشن	پروفیسر احمد سعید	۱۹۹۲ء

اخبار اقبالیات

مرتبہ :۔ ڈاکٹر وحید عشرت

۱۱۔	شیخ محمد اقبال	رومانی انگریزی شعراء کے علامہ پر اثرات	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۱۹۹۳ء
۱۲۔	غلام رسول محمد	اقبال اور امکانات مذہب (آخری خطبے کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ)	ڈاکٹر وحید اختر عشرت	۱۹۹۳ء
۱۳۔	محمد اشفاق چغتائی	علامہ اقبال کا تصور وجود و شہود	پروفیسر ابصار احمد	۱۹۹۳ء
۱۴۔	عبدالوحید	بانگ درا حصہ دوم کا تحقیقی مطالعہ مع تعلیقات	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	۱۹۹۳ء
۱۵۔	افضال احمد انور	علامہ اقبال کی اردو نظم کا ارتقاء	ڈاکٹر سید احسن زیدی	۱۹۹۳ء
۱۶۔	شمیم اختر	ڈاکٹر سید عبداللہ کی اقبال شناسی	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۳ء
۱۷۔	ارشاد فضل احمد	تصانیف اقبال کے پنجابی تراجم کا تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر رحیم بخش شاہین	۱۹۹۲ء
۱۸۔	خورشید احمد شکوری	علامہ اقبال کی سوانح عمریوں کا تحقیقی جائزہ ' مطبوعہ ۱۹۷۶ء۔۱۹۸۸ء	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۳ء
۱۹۔	گل زرینہ آفتاب	بانگ درا حصہ "اول" حواشی و تعلیقات	ڈاکٹر محمد ریاض	۱۹۹۳ء
۲۰	محمد سعید خان	اقبال اکادمی ،علمی خدمات کا ایک جائزہ	خواجہ حمید یزدانی	۱۹۹۳ء

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کا انتقال

ممتاز استاد و صحافی ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ۱۱ فروری ۱۹۹۵ء کو لاہور میں علالت کے بعد انتقال کر گئے ۔ مرحوم ذکر اقبال کے مصنف اور اخبار انقلاب کے مدیر مولانا عبدالمجید سالک مرحوم کے صاحبزادے تھے جن کا علامہ اقبال سے گہرا تعلق تھا ۔ مرحوم نے قیام پاکستان سے قبل ۱۹۳۷ء میں ڈاکٹر علامہ اقبال کی رہنمائی میں حمید نظامی مرحوم اور میاں محمد شفیع مرحوم (م ۔ ش) کے اشتراک سے پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے پرچم تلے تحریک پاکستان کے لیے کام کیا ۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے صحافت کے پیشے کا آغاز اپنے والد مرحوم مولانا عبدالمجید سالک کے روزنامہ انقلاب سے کیا ۔ اس کے بعد مختلف نیوز ایجنسیوں میں کام کرتے رہے ۱۹۵۱ء میں مرحوم کو شعبہ صحافت پنجاب یونیورسٹی کا چیئرمین بنایا گیا اور ۱۹۷۹ء میں آپ پروفیسر کے عہدے سے ریٹائر ہوئے ۔ مرحوم نے صحافت ' تحریک پاکستان ' قائد اعظم ' ملی اور تاریخی موضوعات پر ڈیڑھ سو کے لگ بھگ کتب تصنیف کیں ۔ ڈاکٹر خورشید نے ایک طویل عرصہ تک اقبال اکادمی کے خازن کے فرائض سرانجام دیئے اور علامہ اقبال کی شخصیت اور افکار پر "سرگذشت اقبال " کے نام سے ایک کتاب تحریر کی ۔ برصغیر کی صحافت پر انہوں نے تحقیقی کام کیا ۔ متعدد اخبارات و رسائل میں مقالات لکھے ۔ اقبال اکادمی پاکستان میں ان کی وفات پر اظہار تعزیت کے لیے ایک نشست ہوئی اور دعائے مغفرت کی گئی ۔

ڈھاکہ میں بین الاقوامی اقبال کانگرس

گذشتہ دنوں اقبال اکادمی سنگھد (اقبال اکادمی) کے سیکرٹری عبدالواحد پاکستان آئے جہاں انہوں نے اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم ڈاکٹر وحید قریشی ' نائب ناظم محمد سہیل عمر معاون ناظم (ادبیات) ڈاکٹر وحید عشرت کے علاوہ متعدد ماہرین اقبالیات سے ملاقات کی ۔

عبدالواحد نے بتایا کہ اقبال سنگھد' ڈھاکہ بنگلہ دیش میں ایک بین الاقوامی اقبال کانگریس نومبر ۱۹۹۵ء میں منعقد کرے گی جس میں دنیا بھر سے ماہرین اقبالیات کو شرکت کی دعوت دی جائے گی ۔ اس کانگریس میں جنوبی ایشیا بالخصوص بنگلہ دیش کے مسائل پر بھی ایک نشست رکھی جائے گی ۔

اقبال اکادمی ۔ ایوان اقبال میں

اقبال اکادمی جو کراچی سے لاہور آنے کے بعد دربدری کا شکار رہی اب ایوان اقبال میں آگئی ہے ۔ اس کا دفتر اور لائبریری چھٹی منزل پر ہے ۔ چھٹے فلور کے ایک حصے میں دفتر اور دوسرے حصے میں لائبریری قائم کی گئی ہے تاہم جگہ کی کمی کی وجہ سے شعبہ فروخت اور سٹور ابھی تک ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور پر ہی رہے گا ۔ ایوان اقبال میں اس کے لیے جگہ فراہم نہیں کی گئی جونہی پہلے فلور پر شعبہ فروخت اور سٹور کے لیے جگہ دستیاب ہوئی یہ بھی ایوان اقبال میں منتقل کر دیئے جائیں گے ۔

اقبال فاونڈیشن یورپ کی اقبال کانگریس کے انعقاد کی تیاریاں

اقبال فاونڈیشن یورپ کی رکن بلجیم کی کیتھولک یونیورسٹی لووین کی استاد ' ممتاز ماہر بشریات اور سیاسیات محترمہ برگیٹ پکورڈ معروف اقبال شناس پاکستانی سفارت کار توحید احمد صاحب کے ساتھ اقبال اکادمی آئیں تاکہ یورپی ممالک کی سطح پر ایک اقبال کانگریس منعقد کی جا سکے ان کے ہمراہ اقبال اکادمی برطانیہ ۔ کے سربراہ ڈاکٹر سعید اختر درانی بھی تھے ۔ اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم ڈاکٹر وحید قریشی نے کانگریس کے انعقاد میں گہری دلچسپی ظاہر کی اور ہر قسم کے تعاون کا یقین دلایا ۔ اقبال کانگریس کے پروگرام اور انعقاد کی تاریخ کا بعد میں اعلان ہو گا تاہم اس سلسلے میں انتظامات کا آغاز کر دیا گیا ہے۔

برطانیہ میں اسلامک آرٹ کانفرنس میں اقبالیات پر خصوصی نشست

اقبال اکادمی برطانیہ کے سربراہ ڈاکٹر سعید اختر درانی نے ناظم اقبال اکادمی ڈاکٹر وحید قریشی کو بتایا کہ برطانیہ میں امسال اسلامک آرٹ کی ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی جا رہی ہے جس میں اسلامی فنون لطیفہ پر مقالات پڑھے جائیں گے ۔ ڈاکٹر این ' میری' شمل ' ڈاکٹر حسین نصر اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی اس کانفرنس میں شمولیت متوقع ہے ۔ اس کانفرنس میں اقبالیات کے لیے ایک سیکشن مخصوص کیا گیا ہے ۔